EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

# LECTURA JUDÍA Y RELECTURA CRISTIANA DE LA BIBLIA

JACIR DE FREITAS FARIA
JACIL RODRIGUES DE BRITO
JORGE PIXLEY
EDIBERTO LÓPEZ
SANDRO GALLAZZI
JOSÉ SEVERINO CROATTO
LEONARDO ALANATI
NÉSTOR O. MÍGUEZ
NACHMAN FALBEL
ANNE CATHERNE AVRIL

Ribla

40

# RIBLA

## REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA





**Coordinador**

Milton Schwantes, Rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, E-mail: mschwantes@bol.com.br

**Coordinador de este número**

Jacir de Freitas Faria • Rua dos Contadores 269 • Bairro Alípio de Melo
Belo Horizonte - Minas Gerais • 30840-010 • Brasil •
E-mail: jacirff@inetminas.estaminas.com.br



**Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.**

*En español:* RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
Editorial DEI, Apartado 390, Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica

*En portugués:* Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Precio de suscripción* | América Latina: | U$ | 24 |
| (3 números al año) | Otros países: | U$ | 36 |
| Costa Rica: | | ¢ | 3.450 |
| Ejemplares sueltos | América Latina: | U$ | 9,5 |
| | Otros países: | U$ | 14,5 |
| | Costa Rica: | ¢. | 1.380 |

# RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

## Nº 40

# Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia


COSTA RICA

2001/3

Traducción y revisión: Lauren Fernández
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI



ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2001



PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

# CONTENIDO

**Reseñas**

# PRESENTACIÓN

## "Dios habló una palabra, dos yo oí"

Estas sabias palabras del Salmo 62, muy queridas al pensamiento judío, quieren ser la expresión del pensar bíblico-teológico de este inusitado número de RIBLA sobre la lectura judía y la relectura cristiana de la Biblia. No se asuste, querido lector(a), con la diversidad de pensamientos judíos y cristianos que usted va a encontrar por el camino. Su desafío será de ver en el pozo, en la fuente que cada uno de ellos nos ofrece. Diálogo inter-religioso y ecumenismo fueron las palabras claves que nos impulsaron a cada uno de nosotros a estudiar y compartir con usted el encuentro con lo sagrado escondido en los orígenes del judaísmo y del cristianismo. Somos judíos (Leonardo y Nachman) y cristianos católicos, bautista, metodista y luterano (Jacir, Jacil, Croatto, Anne, Sandro, Pixley, Ediberto y Néstor). Intentamos vivir el misterio divino presente en las Escrituras en el Brasil, en Puerto Rico, en Nicaragua, en Argentina y en Israel. Y todos(as) hemos estado impregnados de un único deseo: mostrar como los dos caminos, el del judaísmo y el del cristianismo, enseñan el uno al otro a estar en el camino de Dios. De esa empresa colectiva nacieron doce artículos. ¿Doce tribus de Israel? ¡Una bella coincidencia!

Un paseo por los orígenes del pensamiento judío y cristiano fue la ruta común en el camino de todos y todas los que osaron pensar dialogando. Esto ha sido una constante en la lectura bíblica latino-americana. La lectura judía de las Escrituras comienza a ganar fuerza entre las comunidades cristianas. Este hecho ha provocado cambio de postura en relación al judaísmo: el sustituir la terminología Antiguo Testamento y Nuevo Testamento por Primero y Segundo Testamento; el uso de Era Común y Antes de la Era Común para lo que llamábamos clásicamente antes y después de Cristo; la comprensión del Segundo Testamento como relectura del Primero, etc. Todo esto parece ser muy nuevo. Todavía necesitaremos muchos años (siglos) para que todo esto se sedimente en medio de nosotros. Queremos, en la medida de los posible, colocarnos en esta dinámica de pensamiento.

Los artículos quieren indicarnos la siguiente línea de reflexión:

1) *Jacir de Freitas Faria,* maestro de exégesis bíblica y estudioso del pensamiento del origen del judaísmo y del cristianismo, abre la revista mostrándonos como la Torá fue releída en Jesús por las comunidades cristianas. El Segundo Testamento es relectura del Primero. El Jesús-Mesías es también el Jesús-Torá. Esa primera constatación se verá reforzada por el artículo siguiente.

2) *Jacir Rodrigues de Brito*, maestro en Teología Bíblica, con énfasis en el judaísmo, y judío "opción de corazón", relee a Jesús desde la óptica de Pablo, el cual, siguiendo el modo farisaico de leer e interpretar las Escrituras, demuestra como, a través de la persona de Jesús, tanto los judíos como los gentiles han sido elegidos.
3) *Jorge Pixley*, renombrado biblista de América Latina y defensor de la lectura bíblica desde la óptica de los pobres, siguiendo los pasos de le relectura nos muestra como fue interpretada la Biblia hebrea por los cristianos de la época patrística. El resultado de esos modos de pensar nos deja en el aire la inquietud: "¿Estamos frente a un antijudaísmo o frente a una guía espiritual?" La lectura atenta de este artículo nos dará la respuesta.
4) *Jacir de Freitas* Faria retoma el tema de la relectura cristiana del Primer Testamento, mostrándonos como el Shemá Israel (Deuteronomio 6,4-9) fue interpretado por las comunidades de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles. Amar a Dios con el corazón, con el alma y con todos los medios fue la máxima que impulsó la vida en las primeras comunidades. Algunos textos de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles son leídos en la óptica del Shemá, es decir, de escuchar e interpretar la acción de Dios y la vida de su pueblo.
5) *Ediberto López*, doctor en Biblia, con énfasis en el Segundo Testamento, muestra con maestría, como Génesis 22: el sacrificio de Abraham fue releído en el Libro de los Jubileos, en Flavio Josefo, Filon de Alexandría, en el Códice Neophyti, en San Pablo y en la epístola a los Hebreos. Ediberto nos lleva a percibir los varios significados de este texto básico para los judíos y los cristianos.
6) *Sandro Gallazi*, doctor en Biblia y hombre comprometido con las luchas por la tierra en el norte de Brasil, trata de rescatar el diálogo judío-cristiano a través de la lectura apócrifa del Primer Testamento. Es sorprendente la lectura cristiana de los apócrifos judíos, lo cual confirma la hipótesis de que los autores cristianos conocían esa literatura y hacían uso de ella sin ninguna censura.
7) *José Severino Croatto*, doctor en Biblia y dedicado al diálogo judío-cristiano en Argentina, nos ofrece informaciones sobre la literatura judía, el Midrash y el Targum, demuestra, con la perspicacia que le es peculiar, la importancia de la función hermenéutica y exegética de esa literatura, sobre todo el Tarisaico. En línea de la relectura, Croatto muestra como los textos del Segundo Testamento tenían contacto directo con esos textos y como recibieron influencias significantes de ellos.
8) *Leonardo Alanati*, maestro en letras hebreas y rabino dedicado al diálogo católico-judío, demuestra como el pensamiento judío es abierto, posible a varias interpretaciones de un mismo texto. Fue en esa perspectiva que la tradición judía releyó el mandamiento del sábado (Sabat) de dos modos, así como también fue transmitido por los libros del Éxodo y del Deuteronomio. Alanati deja claro que eso ya es un principio que debe llevar a una convivencia armoniosa de las distintas lecturas de la Biblia hebrea.
9) *Néstor O. Míguez*, biblista dedicado al diálogo interreligioso, reflexiona sobre la relación y diferencias entre sinagoga y comunidades cristianas

primitivas, sobre todo en el Evangelio de Mateo. Jesús, como demuestra Néstor, estuvo vinculado a las sinagogas de Galilea. Y fue en este espacio que desarrolló y fructificó su ministerio.

10) *Nachman Falbel*, profesor de historia y Pensamiento Medieval en la universidad de San Pablo y director de investigación del archivo histórico judío, muestra el desarrollo de la idea mesiánica entre los judíos desde el período bíblico hasta el fin de la alta Edad Media. Como él mismo afirma, cada etapa de la historia imprimió un carácter innovador y renovador al mesianismo, lo que nos lleva a considerar ese fenómeno siempre abierto y dinámico. A pesar de todo, también aparecieron falsos mesías en el mundo judío.

11) *Anne Catherine Avril*, religiosa, dedicada, por opción de vida, al diálogo católico-judío, cierra la reflexión sobre la lectura judía y la relectura cristiana de la Biblia, planteándonos con un ensayo sobre la presencia de las mujeres en la genealogía mateana de Jesús. Con la ayuda de las Escrituras y de la tradición judía, Anne teje el perfil de esas mujeres y muestra cómo María, la madre de Jesús, se mantuvo en la fe de sus antecesoras: Tamar, Raab, Rut y Betzabel.

12) Las reseñas, preparadas con esmero por nuestros articulistas, nos ayudan a colocarnos en el camino del diálogo.

Esperamos que usted, querido lector(a) de RIBLA, pueda disfrutar con alegría de las reflexiones que ahora estamos colocando a su disposición. Y que, al final, usted pueda salir fortalecido en la convicción de que Dios es por excelencia Palabra que dialoga, que comunica siempre nuevos sentidos y que, por eso, nos pide mantenernos en el camino de la lectura que se hace relectura. Basta que no olvidemos el origen.

**Jacir de Freitas Faria**

*JACIR DE FREITAS FARIA*

# LA RELECTURA DE LA TORÁ EN JESÚS

**Resumen**
La reflexión que sigue tiene como objetivo releer a Jesús a la luz de la *Torá*. Los evangelios con sus elementos simbólicos serán considerados como indicadores de la relectura que las primeras comunidades cristianas hicieron de Jesús. La *Torá* pasa a ser *Torá*-Jesús. El judaísmo continúa judaísmo. Y el cristianismo continúa su camino, sin olvidar sus orígenes judíos. Un camino no invalida al otro, por el contrario, se complementan. Las comunidades de los evangelios, siguiendo la tradición judeo-farisea, nos dejaron, en imágenes y símbolos judíos, el rostro de Jesús judío, fiel seguidor de la *Torá*, siempre actual y provocador de nuevas relecturas.

**Abstract**
The reflection which follows has the objective of re-reading Jesus in the light of the *Torah*. The gospels with their symbolic elements will be considered as indicators of the re-reading which the first Christian communities did of Jesus. The *Torah* becomes *Torah*-Jesus. Judaism continues as Judaism. And Christianity continues on its own way but not forgetting its Jewish origins. One way does not invalidate the other; on the contrary, they complement each other. The gospel communities, following the Judeo-Pharisaic tradition, have left us with the face of the Jewish Jesus in Jewish images and symbols, as a faithful follower of the *Torah*, always anchored in reality and stimulating new readings.

## Introducción

La lectura bíblica hecha en forma ecuménica no puede dejar de considerar el Segundo Testamento (ST) como relectura del Primer Testamento (PT). En muchos de nosotros cristianos esa idea causa espanto. ¡Y no puede ser para menos! Durante siglos, hemos oído la afirmación: Somos la comunidad del "Nuevo" Testamento que rompió con el "Viejo" Testamento/Judaísmo, pues él no fue capaz de aceptar a Jesús como Mesías. En el diálogo inter-religioso, debemos mantener las diferencias. Lo importante es preguntar por lo que nos une y no por lo que nos desune. Por eso, nos urge redescubrir a Jesús judío, nacido en el seno de una comunidad judía, hijo de madre judía. Las comunidades del ST entendieron a Jesús como judío. Ellas nos dejaron por escrito en los evangelios el esfuerzo comunitario de releer a Jesús a luz de la *Torá*. Así, los primeros cristianos testimoniaron la experiencia de fe que ellos tuvieron de Jesús-Mesías, aquel que vivió y asumió plenamente la *Torá*. Y, al mismo tiempo, ellos nos enseñaron una vieja lección: judaísmo y cristianismo son dos culturas distintas, pero con dos caminos afines. El objetivo de cada una es llegar a

Dios, sea a través del seguimiento de la *Torá*, sea a través de la *Torá-Jesús*. ¡Y viva la diferencia, querida y manifestada a nosotros por nuestro Dios, el Eterno!

El judaísmo con su proyecto de santificación y el cristianismo con su proyecto de salvación serán siempre caminos que nos llevan a Dios. En eso está la maravilla de la manifestación de Dios entre nosotros.

Al hacer uso del sustantivo *Torá*, tenemos la libertad de seguir el pensamiento judío, el cual entiende *Torá* como segundo Pentateuco, así como los Escritos y los Profetas. La *Torá* puede ser el Pentateuco o toda la Biblia hebrea. Además, la *Torá* es también la tradición oral del pueblo de la Biblia. Tenemos, pues la *Torá Oral* y la *Escrita*. El sustantivo hebreo *Torá* es, en la mayoría de las veces, traducido por Ley. Preferimos considerarlo en su significado profundo de Camino, Conducta, Modo de ser. La *Torá* es un proyecto de vida, conservado para nosotros en las Diez Máximas del Sinaí o *Los Diez Mandamientos*. Siguiendo el principio de Diez, nuestra reflexión presentará 10 modos encontrados en los evangelios de leer a Jesús como *Torá*. Otras tantas relecturas en esa línea usted, querido lector, también podrá encontrar. Basta comprender la clave de lectura y varias ventanas se abrirán en este fascinante camino de descubrir los secretos guardados en el misterio profundo de la revelación de Dios en la *Torá*, en el judío Jesús de Nazaret.

## 1. La *Torá* en la circuncisión de Jesús

Una lectura atenta de los evangelios a la luz de la *Torá* nos llevará inevitablemente a percibir a Jesús como judío, seguidor fiel de la *Torá* oral y escrita[1]. Jesús durante su vida terrestre se colocó en el camino de la *Torá*. Seguir la *Torá* es también pasar por los ritos litúrgicos, los cuales hacen que un hombre del pueblo elegido sea plenamente judío. Así fue con Jesús. A los ocho días de su nacimiento, su madre, la judía María de Nazaret, lo llevó al templo para ser circuncidado (Lc 2,22-28) según las prescripciones de la *Torá*. En esa celebración, él recibió el nombre hebreo *Yeshua* (Jesús) y la señal en su cuerpo en la pertenencia al pueblo de Israel, la circuncisión. El sustantivo hebreo *milah* se refiere a la Circuncisión y Palabra. El niño judío nace sabiendo que su vida siempre deberá ser de palabra, dialogando con el Eterno y sus revelaciones. Jesús fue ese diálogo, la *Torá-Palabra*. El rey Abimelec, según la *Torá* oral había pronunciado delante de Abraham: "No soy digno que entres en mi morada, pero di solamente una palabra y mi casa será salvada" (ExR 20,10-12). Su reacción se debió al hecho de haber entendido que su vida había quedado estéril con la presencia de Sara, presentada por Abraham como hermana. Hecho notorio de relectura de esa frase en la boca del oficial romano a Jesús (Mt 8,5-8), cuando pide a Jesús que cure a su criado. *Jesús-Torá-Palabra* cura. Así, Jesús se hace el nuevo Abraham que también se encuentra con un extranjero y es para él señal de salvación para toda su casa. Los cristianos unirán posteriormente las palabras de Abimelec y del oficial romano a la Eucaristía. Y lo hicieron muy bien, pues la Eucaristía es el lugar de la celebración de la memoria. La Eucaristía es circuncisión que

[1] Debemos mucho a Marie Vidal el estudio cuidadoso hecho por ella sobre esta temática, recogiendo en su libro *Um judeu chamado Jesmado, uma leitura do evangelho à luz da Torá*, Vozes, 2000. Muchas de las instituciones que siguen son de la autora. Al final de este número de RIBLA publicamos una reseña de este libro.

cura, que da la salvación, dejando en todo aquel/a que cree la marca de la alianza eterna hecha con Abraham, realizada plenamente en Jesús. Y eso también es relectura.

## 2. La *Torá* en la celebración de la vida adulta de Jesús

A los doce años, Jesús celebró con los suyos el *Bar Mitswah* (sujeto al mandamiento). Así, él se convirtió en un adulto y, por eso, apto para seguir la *Torá.* En una solemne celebración, Jesús leyó la *Torá*. Los evangelios conservan la memoria de Jesús todavía niño y ya considerado hijo (sujeto al) del mandamiento, discutiendo con los doctores de la ley en el Templo de Jerusalén. La comunidad de Lucas (Lc 4,16-22) retoma este hecho[2] cuando él, se dispuso a iniciar su vida de evangelizador, leyó en la sinagoga de Nazaret y se aplicó a sí miso el texto de Is 61,1-2: "El Espíritu del Señor está sobre mí para evangelizar a los pobres". El narrador de estos hechos quería mostrar como la Biblia hebrea, llamada de *TaNaK,* es decir, su triple división en Ley-Camino-Instrucción (*Torá*), Profetas (*Nebiîm*) y Escritos (*Ketubîm*) se realizó plenamente en la vida de Jesús[3]. Con su presentación en el Templo, sus padres cumplieron por él la *Torá.* A los 12 años, cuando ya era hijo del mandamiento, Jesús discutía la *Torá* con los doctores de Jerusalén. En Nazaret, como evangelizador, leyó al Profeta Isaías (*Nebiîm*). En la cruz se recordó de los Escritos (*Ketubim*) al citar el Sal 31,6: "Padre, en tus manos entrego mi espíritu". Y también, el viejo Simeón profetizó, que él sería una señal de contradicción para muchos y que una espada traspasaría su alma (Lc 2,33-35).

## 3. Y *Jesús-Torá* vino de Nazaret, la ciudad que vigila...

Según los evangelios, Jesús nació en la ciudad de Belén de Judá y fue criado en Nazaret de Galilea. Belén está situada al sur de Nazaret Israel/Palestina. La distancia entre ellas no es tan grande. Belén está al sur de Jerusalén. Los palestinos tienen hoy el control político de Belén. A pesar de que Jesús nació en Belén, solamente el 10% de su población es cristiana. Y esa es una cifra alta. En Jerusalén los cristianos no llegan al 2%. Belén, ciudad natal del rey David (1 Sam 16), se eternizó en la memoria de los judíos cristianos/as por ser el lugar del nacimiento de aquel que la *Torá* preveía como salvador del pueblo de la promesa, todavía muchos comentaristas judíos creen que en Belén no debe nacer el Mesías. Belén, en hebreo *Beit Lechem,* significa "Casa del pan", o "de hacer pan". ¿Sería para nosotros una panadería hoy? Jesús nació en un pesebre en Belén. Sus padres habrían ido ahí para cumplir la orden del censo decretada por el Emperador romano César Augusto. Pesebre es una palabra bonita, pero, en verdad, Jesús nació en una gruta excavada en la roca (*Kefas,* en arameo). El pueblo tenía la costumbre de excavar las rocas para sacar de ellas piedras para las construcciones de las casas. A los pobres les quedaba la desgracia de habitar esas cavernas, excavadas por ellos mismos. Mas tarde, en su ple-

---

[2] Considerando la tradición judía que permitía la lectura de la *Torá* solamente para hombres casados, algunos ven en este episodio la hipótesis de que Jesús era casado.

[3] El sustantivo *Torá* también puede significar no solamente El Pentateuco, sino los Escritos y los Profetas.

garia misionera, Jesús se va a recordar del lugar donde nació al decir a Pedro. "Tú eres cueva excavada en la roca, y bajo esa caverna, donde viven los pobres, ahí edificaré mi Iglesia" (Mt 16,18). Ese sentido semántico del sustantivo arameo *Kefas* cambia completamente la interpretación tradicional de "Tú eres Pedro, y sobre esa piedra edificaré mi Iglesia". ¿O no cambia?

Jesús nació en Belén, pero fue en Nazaret que él se hace *Torá* ambulante, iniciando su proclamación del Reino. Los semitas llamaban a Jesús y sus seguidores Nazarenos o Nazareos, porque el movimiento de Jesús tuvo su origen en la ciudad de Nazaret. En el mundo greco-romano prevaleció el apelativo de Cristianos. Nazaret era la ciudad predilecta de los primeros cristianos. En hebreo, el sustantivo femenino Nazaret se pronuncia: *Notseret.* Su significado es: *Aquella que protege.* Protege en hebreo se dice *Notser.* La historia de Israel siempre estuvo marcada por la presencia de Dios, aquel que protege (*Notser*) por mil generaciones según su Bondad y, por tres mil generaciones, según su amor. Los judíos rezan en las liturgias del día del perdón (*Iom kippur*), al inicio de un nuevo año, ese modo de proteger de Dios según su amor y bondad para todos nosotros.

Para los cristianos "en los primeros tiempos" decir y saber que Jesús venía de Nazaret tenía un significado muy especial. Jesús fue protegido por Dios y dado a su pueblo escogido. Nazaret protege y protegerá eternamente a Jesús de Nazaret. Saber esto es comprender lo que dijo el Salmista: "El señor nos protege como a la pupila de sus ojos". Al decir la letra *nun* (ene) de *Notseret* (Nazaret) nos recuerda a Dios, aquel que protege.

Cierto día, un discípulo de Jesús, llamado Felipe se encontró con Natanael y le dice: "Hemos encontrado aquel de quien escribieron Moisés, en la Ley, y los profetas: Jesús, hijo de José, de Nazaret. Le preguntó Natanael: '¿De Nazaret, puede salir algo bueno?' Felipe le dice: 'Ven y ve'. Jesús vio a Natanael viniendo hacia él y le dijo: 'He aquí un verdadero hombre israelita, en quien no hay falsedad'. Natanael le dice: '¿De dónde me conoces?' Le respondió Jesús: 'Antes que Felipe te llamase, yo te vi debajo de la higuera' (Jn 1,45-48)". Normalmente no comprendemos el misterio profundo de ese diálogo, el simbolismo que él carga. Simplemente desaprobamos la actitud de Natanael y reforzamos la idea de Jesús como conocedor de los misterios, pues él sabe quién es Natanael sin haber convivido antes con él. En verdad, estamos frente a una relectura de la *Torá.* Como ya hemos visto, Nazaret significa *aquella que protege. Jesús-Torá* es el don precioso protegido por Nazaret. Natanael significa *Dios dio la Torá.* La *Torá* oral identifica el nombre *Ben Natanael* como uno de los nombres de Moisés. Natanael fue visto debajo de la *Torá*-Higuera. Natanael es un verdadero israelita porque sabe proteger la *Torá.* Y Natanael, como sabio que era, quería saber de Felipe, si, de hecho, en la ciudad protectora había un protector venido de Dios, un Protector por excelencia de bondad y de amor. En Nazaret estaba lo que Dios había hecho de bueno. Natanael sabía eso. Felipe se lo había afirmado: "Encontré al prometido, él se llama Jesús, el hijo de José, de Nazaret". Encontré a Jesús de Nazaret.

El Primer Testamento al mencionar a Josué, aquel que recibió el encargo de conducir, después de la muerte de Moisés, al pueblo hasta la conquista de la Tierra prometida, lo llama *Josué (Yhoshua), hijo (Ben) de Nun.* Josué protegió la *Torá.* Con ella al frente, conquistará la tierra de promisión. Josué es hijo de *Nun,* Jesús, también *Yehoshua,* hijo de *Yossef* (José) y de *Nazaret,* aquella que Protege. Jesús y Josué son

igualmente hijos de la que Protege. Ellos tienen la misión de proteger y revelar los misterios de Dios. Esa misma misión reciben los discípulos de Jesús, los *Nazarenos.*

## 4. La *Torá*– Paloma en el bautismo de Jesús

Jesús, nacido de una mujer y llegando de Nazaret, sabe como buen judío, que él pasa por el tiempo cronológico (días, meses, años), pero su objetivo es el de regresar al tiempo cósmico (eterno e infinito), al tiempo de Dios. La comunidad joánica, pensando en eso comenzó su escrito afirmando: "En el principio era la Palabra y la Palabra estaba con Dios" (Jn 1,1). "Y la Palabra se hizo ser humano y habitó entre nosotros" (Jn 1,14). Es como si la comunidad de Juan quisiera decir: ella (Palabra-Dios) se hizo humana para sacarnos de la situación de la humanidad y devolvernos al estado de gracia, al tiempo divino y eterno. Así, lo Eterno se hizo tierna *Torá* para devolvernos al Eterno. Durante la vida terrena, cada uno está llamado a cumplir las obligaciones de la *Torá.* Solamente estamos libres de ella con la muerte. El tiempo de cada uno está marcado por el nacimiento y por la muerte. Y la encarnación está entre esos dos puntos. Y Jesús se encarnó en medio de nosotros para evangelizarnos. Él predicó la Buena Nueva del Reino de Dios. Evangelización y encarnación caminan juntas. Por eso, no era suficiente que las comunidades de los evangelios demostraran que Jesús fuera plenamente judío. Era necesario demostrar que la *Torá* caminaba con Él, que Él era la *Torá.* En este sentido, podemos entender la memoria, que los evangelios canónicos conservan del bautismo de Jesús. En todos los textos encontramos: "El Espíritu Santo descendió sobre él en forma de paloma" (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,22 y Jn 1,32-34). ¿Qué quiere decir eso? La paloma, en hebreo *Yoná* es un ave frágil, de mucho candor y fiel a su compañero. Por eso, los judíos hicieron de ella el símbolo de la paz y del pueblo de Israel. Israel quiere la paz, pero vive siempre, por causa de su fragilidad, perseguido por las naciones del mundo. Hoy, no sé si podríamos decir lo mismo de Israel. Basta ver su actitud en relación a los Palestinos. La paloma solo se puede defender con sus dos alas. Así también, Israel solo se puede defender con la *Torá,* dada al pueblo en dos tablas. La paloma pasó también a ser imagen de la Presencia divina. En el bautismo de Jesús, la *Torá-Paloma* desciende sobre Jesús y le confiere la dignidad de *Torá-Personificada. Torá* confirma a la *Torá.* Los cristianos comprendieron en el bautismo de Jesús que Dios mismo se les ofrecía en Jesús, en forma de *Torá.* La presencia simbólica de una paloma en el bautismo de Jesús quiere ser su confirmación como israelita, judío y miembro del pueblo de Dios, que se hace presente como señal de esperanza y fuerza en la fragilidad y en el candor de una *Yoná.*

## 5. En una fiesta de bodas, el encuentra de la *Torá-Vino* con *Jesús-Torá*

El vino y el viñedo siempre estuvieron unidos a la historia de Israel. La Biblia conservó la memoria de Israel como viñedo trasplantado por Dios de Egipto a Canaán, donde se extendió para todos los lados (Sal 80,9-12). En las celebraciones litúrgicas de Israel, el vino tiene su lugar privilegiado. En la fiesta de la Pascua se be-

ben cinco tazas de vino. Así, hablar de vino es hablar de Israel seguidor de la *Torá.* Vino y *Torá* pasan a ser sinónimos. El vino recuerda al pueblo y a su compromiso, a su alianza con Dios que los liberó de la esclavitud de Egipto. La falta de vino es señal de que la *Torá* no ha sido cumplida. Tal vez sea por eso que la comunidad joanina registró en su evangelio que el inicio de las señales realizadas por Jesús se dio en una fiesta de boda, en la cual el vino se había terminado (Jn 2,1-11). La fiesta de bodas duraba siete días. Solo estaban en el tercer día, y no tenían ya vino. El vino representaba para los judíos lo que la cerveza o el refresco para nosotros hoy en una fiesta. Así como para nosotros, la cerveza y el refresco no pueden faltar en una fiesta, una boda sin vino en aquel tiempo no se entendía. El vino era la bebida por excelencia en una fiesta. No podía faltar en aquella fiesta de bodas, en Caná de Galilea. Y el vino faltó. ¡Qué tristeza! Y fue entonces que María, la madre de Jesús y también la nueva Eva en el Segundo Testamento, esto es, la madre de los vivientes, intercede ante su *Hijo-Torá* para que devuelva a los novios y a sus invitados la alegría, esto es, la *Torá-Vino.* Jesús responde a su madre de un modo poco amable: "¿Qué tengo que ver yo contigo, mujer? Mi hora todavía no ha llegado" (v.4). Esa actitud de Jesús es comprensible en la medida en que consideremos a María-Eva y no a María-Madre de Jesús. Así, la respuesta deja de ser "una mala crianza". Y *Jesús-Torá* transforma el agua en vino. Y la fiesta de la vida, de la boda, puede continuar. La *Torá* estaba presente y necesitaba ser vivida en clima de fiesta. La fiesta de la *Torá* nunca acaba. En el encuentro de una misma *Torá,* la vida permanece en clima de fiesta, preludio de un matrimonio, de una alianza eterna. En esto está el milagro: Jesús, según la comunidad joanina, se manifiesta como la *Torá* en esa primera señal de presencia en medio de los suyos. ¿Se puede tener una mayor relectura y simbolismos en este episodio? Esto no nos debe llevar a creer que el matrimonio no fuera real. Aquí también vale el simbolismo, la relectura. Para el que pueda, que comprenda.

## 6. La *Torá*-Higuera-Palmera en la entrada de Jesús en Jerusalén

Así como la paloma, el olivo y el vino, la higuera y palmera representan metafóricamente a la *Torá.* La palmera simbolizaba lo justo (Sal 92,13). Ella también era señal de victoria y de imbatibilidad. La palmera es símbolo del justo que venció, pues siguió los preceptos de la *Torá.* La palmera recuerda a la *Torá.* La higuera, planta que crece y da frutos aún en un terreno nada fértil, simboliza la paz y la fertilidad que vienen del cumplimiento de la *Torá.* Una higuera no podía ser estéril jamás. En el pasaje de Mc 11,12-26 Jesús maldice a una higuera que no tiene frutos. Más tarde, los discípulos comprenderán que la higuera sin frutos simbolizaba a aquellos que no practicaban las buenas obras requeridas por la *Torá,* aquellos que no tenían suficiente fe. Cuando el texto dice que la higuera no tiene frutos porque no era tiempo de frutos, podría haber sido un añadido de alguien que no comprendió la lógica de la ironía del pensamiento semita de Jesús. La higuera brota desde muy temprano. La lectura judaica dice: "¿En qué aspecto las palabras de la *Torá* son comparables a los higos? Cuando un hombre va a recoger higos, siempre encuentra frutos. Los mismo sucede con las palabras de la *Torá.* Independientemente del número de veces que un hombre solicita significados y sabores, siempre los ha de encontrar"

(Tratado Eruvin 54b). Ese testimonio nos confirma que la comunidad de Marcos estaba queriendo decir que Jesús es la *Torá-Higuera* que siempre da frutos. El que no produce frutos, es como una higuera seca, estéril, una *Torá* sin fruto. Y esa fue la denuncia que hizo Jesús. Toda la vida es un llamado de Dios para dar frutos. Jesús convoca a los suyos a alimentarse de la *Torá* y a dar buenos frutos, asumiendo la vida con responsabilidad delante de Dios y de los otros. Aquel que se rehúsa a dar frutos hace una opción libre por la maldición, esterilidad y muerte. No fue responsable frente a la tarea que Dios le confío. Y él se vuelve una higuera estéril y seca. Quien asume la *Torá* siempre será una higuera cargada de higos nuevos. *Jesús-Higuera* de buenos frutos puede, entonces, entrar como Mesías en Jerusalén. Los evangelios conservan la memoria de esta entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-11; Mt 21,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-16). Es significativo que Jesús parte de Betfagé para entrar en Jerusalén. En Jerusalén es recibido con ramos de palmera (Jn 12,13). Betfagé significa "Casa de la higuera" (Mc 11,1-2). *Bet* significa casa y *Fag,* significa higo. ¿Dónde está la relectura en este caso? Es fácil percibirla. *Jesús-Torá* es también *Torá-higuera,* que siempre dio frutos, entra en Jerusalén y es recibido con ramos de *Torá-Palmera.* En otras palabras: la *Torá* es recibida como la *Torá.* La higuera es el fruto de la acción misionera de Jesús y la palmera, el premio de la victoria del judío llamado Jesús, que en todo vivió la *Torá.*

## 7. La *Torá*-Camino en el camino de Jesús, el Bien-aventurado

Seguir la *Torá* es convertirse en un Bien-aventurado. Jesús era un bien-aventurado, una persona digna del Reino, que estaba siempre en camino, enseñando y viviendo modos de ser que confieren dignidad a los hijos/as de Dios. Recitar las bien-aventuranzas significa asumir cada día la responsabilidad de no oprimir a nadie y crear relaciones de fraternidad. El bien-aventurado está siempre en camino. Nunca se para. Siempre está en marcha. No es por nada que el evangelista dice que Jesús no tenía donde reclinar la cabeza. Al decir bien-aventurado, Jesús proclamaba a todos para que permanezcamos en camino. La expresión "bien-aventurado" en hebreo *'ashᵊrê*, significa no solamente ser feliz, sino estar en camino, marchar. En este sentido, sería mejor traducir las bien-aventuranzas de Mt 5,1-11 de la manera siguiente: "En marcha los que son perseguidos por causa de la justicia, porque alcanzarán el Reino de los Cielos. En marcha los que promueven la paz, porque serán llamados hijos de Dios..." Y podríamos continuar traduciendo las bien-aventuranzas según esa lógica del pensamiento semita. Y ellas adquirirán un sentido nuevo para nosotros. Bien-aventurado es el que siempre está en marcha.

Las bien-aventuranzas son proclamadas en la montaña, lugar de la presencia y del deseo de renacer en Dios, de generar lo nuevo. Eso se nos dice a través del sustantivo hebreo *har,* lo cual significa al mismo tiempo montaña y gravidez. Concebir, dar a luz, estar grávida en hebreo se dice con el sustantivo *harah.* La marcha en la vida exige que descendamos siempre de la montaña para oír al hermano, anunciar con la boca la palabra, y colocar los pies en el camino. Y eso es la exigencia básica de la *Torá* escrita en el corazón y en la oralidad de la vida que siempre está en camino. Y la montaña permanecerá siempre como símbolo de la gestación de sueños y de esperanzas que cargamos en el vientre de cada uno/a de nosotros. Y los nueve meses serán un camino largo, dinámico y fructífero, que dura toda una vida.

## 8. *Jesús-Torá:* el admirador de los fariseos

Todavía hoy, algunos insisten en afirmar que Jesús estaba en contra de los fariseos. No parece ser ese un camino saludable para el diálogo inter-religioso. El famoso texto de Mt 23, en el cual se trata a los fariseos de hipócritas es, en verdad, posterior a Jesús. En realidad refleja problemas internos de la comunidad de Mateo con la sinagoga. Se colocaron esas palabras en la boca de Jesús para justificar la acción de los primeros judíos cristianos con la sinagoga. Jesús, al contrario, tuvo amigos fariseos. Y su práctica era muy parecida a la de los fariseos. Al igual que ellos, Jesús aceptaba la *Torá* oral o escrita, le gustaba contar parábolas, interpretaba de modo progresista y popular la *Torá*, era creativo, tenía enemigos, seguía los preceptos de la *Torá*, vivía de modo sencillo, era un misionero de la *Torá* y creía en la resurrección de los muertos.

Los rabinos llegan a identificar siete tipos de fariseos conservadores. Tenían, por ejemplo, el fariseo "que sangra": aquel que para despreciar a una mujer anda siempre con la cabeza hacia abajo y, por eso, se golpea contra los muros. En verdad, esos fariseos tradicionales podían, por amor a la *Torá*, hasta practicar los hechos señalados en Mateo 23, lo cual no puede llevarnos a decir que a Jesús no le gustaban los fariseos, como tampoco afirmar que Fariseo es simplemente sinónimo de hipócrita. Es urgente reparar la injusticia cometida con los fariseos[4].

Ser fariseo es ser sabio, un fiel seguidor de la *Torá*, así como lo fue Jesús de Nazaret. Y por ser fariseo, el cristianismo se afirmó en medio del pueblo de la *Torá*. Y por causa de los fariseos, como Rabi Akiba y sus seguidores, el judaísmo se mantuvo en pie, después de la guerra del 70 E.C., hasta nuestros días.

## 9. Ni una *i*, ni una yod, será quitada de la *Torá*

La *Torá* es fundamentalmente el camino de la esperanza. Y es eso lo que Jesús quería decir cuando afirmó: "Ni una sola *i* será quitada de la *Torá*" (Mt 5,18). La *i* mencionada corresponde a la letra hebrea llamada *yod* (y), la más pequeña entre las consonantes del alfabeto hebreo. La *yod* es el símbolo de la esperanza. Varios son los motivos que llevan a darle a la *yod* ese significado tan especial, a saber:

- Ella hace parte del nombre de Dios (*Iahweh*).
- Ella condicionó el orden del alfabeto hebreo en la parte superior.
- En la conjugación de los verbos hebreos, ella es imprescindible en el futuro (rmaiy) y mediante la letra wav (w), el futuro se transforma en pasado (rmayw), que significa un pasado con gérmenes de esperanza y un futuro siempre promisorio. Además, el futuro, en hebreo llamado imperfecto (rmaiy) se puede traducir como presente, pasado y futuro. Para nosotros, que no tenemos el hebreo como lengua madre, nos resulta difícil comprender esa lógica de razonamiento. Los compatriotas de Jesús comprendieron muy bien lo que él les quería decir.

---

[4] Cf. Evaristo E. De Miranda, José M. Schorr Malca, *Sabios Judeus. Reparar uma injustiça,* São Paulo: Loyola, 2001.

- El número cuatro en hebreo está simbolizado por la cuarta letra del alfabeto hebreo *dálet,* la cual se escribe con dos líneas sobrepuestas, una vertical y otra horizontal (d). El número cuatro representa el universo con sus puntos cardenales. El número cinco en hebreo está simbolizado por la letra *he,* la cual está formada por la dálet (d) y una *yod* (y), lo que resulta h. La presencia de la *yod* en el cinco nos muestra que el tiempo cronológico espera siempre regresar al tiempo cósmico. La *yod* será siempre esa esperanza de volver al tiempo de Dios. Él es Dios mismo en el tiempo cronológico de cada uno de nosotros, que con nuestras manos podemos abarcar.
- Con la *yod* se escribe el sustantivo mano (*yad*), la cual, con el pulgar en riste, apunta siempre para el más allá, la esperanza.
- La *yod* en el sustantivo *Ierushalaim* simboliza Dios, esperanza de un pueblo que sueña con la paz. No obstante la guerra interminable entre Israel y Palestina, Jerusalén será siempre la ciudad (*Ieru*) de la paz (*Shalom*), de la esperanza.

No quitar la *yod* es no abolir de la *Torá* la esperanza de un pueblo que camina. La *Torá* es eterna. Y eternos son los que siguen sin abolir ni siquiera una *i*, una *yod*, la esperanza de, después de su cumplimiento, volver al tiempo cósmico, tiempo de Dios y, por eso, eterno, infinito e ilimitado.

## 10. Jesús-*Torá* sudó/lloró lágrimas de sangre

La comunidad lucana (Lc 22,44) nos conservó la memoria del hecho de que Jesús, angustiado en el monte de los olivos, rezaba, y su sudor se convirtió semejante a espesas gotas de sangre que caían por tierra. ¿Qué tiene que ver eso con la relectura de la *Torá* en Jesús? No es difícil comprenderlo. Basta que recordemos algunos hechos relacionados con ese tema en el Primer Testamento y en la *Torá* oral. Adán, el ser humano, al perder su situación paradisíaca recibe de Dios la tarea de "sacar con el sudor de su rostro el pan de la tierra". La *Torá* oral dice que Moisés escribió con lágrimas el último capítulo de la *Torá* escrita. Pero, ¿cuál es el significado de "lágrimas de sangre"? Lágrima en hebreo se escribe *demah.* Sangre es *dam.* Ojo es *hayin.* Lágrima es también *sangre de ojo.* No por nada decimos: encontré un "ojo de agua". Por eso, se puede decir que la lágrima, esto es, la sangre de ojo, es señal de vida. ¿Quién de nosotros no lloró por una vida perdida? Después de las lágrimas, la vida continúa en otras vidas. Pero fue necesario llorar para entender el misterio de la muerte-vida. "Las lágrimas derramadas por alguien que murió se cristalizan en las flores de la tumba"[5]. Flores que no se marchitan. Lágrimas que no se agotan. Ellas quedan en lo más profundo de quien las ofrece. El que se fue permanece en mí eternamente, en forma de vida que no muere, pero que renace en un eterno va y viene de la vida-muerte-vida. En eso, está el simbolismo del sudor de Jesús, de sus lágrimas de sangre derramadas en el Monte de los Olivos, Jesús, como el nuevo Adán, y nuevo Moisés legislador, derramó lágrimas de sangre sobre la tierra. Tierra que fue maldecida por Dios por causa de la transgresión de Adán (ser humano). Y el Segundo Testamento quiere releer ese hecho, mostrando que la tierra del monte de la *Torá-Olivera* reci-

[5] Cf. Jacir de Freitas Faria, "Maria Madalena, a Mulher que Jesus tanto amou!", *Convergencia,* n.346, p.515, out. 2001.

be el sudor de *Jesús-Torá,* lo cual genera la vida a la vida y reconduce a todos, judíos y cristianos, al paraíso perdido por Adán (ser humano). Las lágrimas de Jesús producen vida en plenitud. Así también sucedió, algún tiempo más tarde, con María Magdalena, aquella que tanto lloró por Jesús, por su amado que partió. Las lágrimas en ella solo se agotan cuando ella comprendió que Jesús habitaba dentro de ella eternamente. No importa que el sepulcro esté vacío. Los discípulos/as de Emaús, al partir el pan, sienten que Jesús habita dentro de ellos. Tomás verá al Señor. El Espíritu Santo de Pentecostés da a todos/as una misma lengua que evangeliza y genera, con el sudor del duro trabajo apostólico, lágrimas de vida eterna.

## Conclusión: Jesús no vino para abolir la *Torá*

Jesús no vino para abolir la *Torá* (Mt 5,17). Él vino para cumplirla en plenitud. La famosa frase de los evangelios: "los antiguos dijeron..., yo, sin embargo, les digo..." (Mt 5,33-34), sería mejor traducirlo según el pensamiento dialéctico judío: "los antiguos interpretaron así y lo hicieron correctamente, yo sin embargo, interpreto así, y también lo hago correctamente". Ambos pueden y deben interpretar. Uno no invalida al otro. La *Torá* revelada, oída de generación en generación, transmitida e interpretada será siempre eterna y actualizada. El texto siempre está muerto, pero gana vida en la boca y en la pluma de un intérprete. Ese modo de pensar judío fue el de Jesús. Infelizmente, muchas de nuestras iglesias y sinagogas perdieron el respeto sagrado por las diferentes interpretaciones de un mismo texto. Felizmente, muchas de nuestras escuelas populares de lectura bíblica y círculos bíblicos resucitan ese modo de interpretar la Palabra de Dios. Y toda la interpretación tiene su valor, sea la del estudioso de la Biblia, o sea la de Doña María de la escuela bíblica.

La *Torá* escrita solamente tendrá sentido si está iluminada constantemente por la *Torá* oral. Comprender eso es comprender el misterio profundo de la encarnación de Jesús que nació judío, continúa judío y se hizo cristiano para continuar judío. El judaísmo ha de continuar su camino de santificación. El cristianismo ha de continuar su camino de salvación. Esos dos caminos serán siempre diferentes. Y esas diferencias deben ser mantenidas, Dios es el mismo que se reveló a todos nosotros/as en el Primero y en el Segundo Testamento. Basta comprender la relectura. El resto vendrá por añadidura. ¿Qué sucederá con todo esto? Dejémoslo en manos del Santo, el Eterno, el Dios de Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob y Raquel, Jesús y María Magdalena...

**Jacir de Freitas Faria**
Rua dos Contadores 269
Bairro Alípio de Melo.
Belo Horizonte – Minas Gerais
30840-010
Brasil
jacirff@inetminas.estaminas.com.br

*JACIL RODRIGUES DE BRITO*

# EL APÓSTOL PABLO Y LA TRADICIÓN FARISAICA

**Resumen**
La intención primera contenida en estas páginas que siguen, es apuntar la semejanza existente entre las reflexiones del Apóstol Pablo y la de los sabios de la comunidad farisea, de la cual él proviene. Esas reflexiones hablan respecto a las realidades esenciales de las narraciones escriturísticas y riquezas de la tradición, acumuladas a lo largo de los siglos. Para ello, es necesario abordar la manera de ser de los fariseos, de leer e interpretar las Escrituras, actualizándolas y sacando de ellas las enseñanzas para la vida. La espina dorsal de todo se presenta en tres dimensiones: creación-alianza-redención, ampliándose en las promesas a los patriarcas y en el don de la ToRáH en el Sinaí. Utilizando los mismos métodos interpretativos y dentro de las mismas tradiciones Pablo demuestra como, a través de la persona de Jesús, tanto los judíos como los gentiles son los elegidos.

**Abstract**
The primary intention contained in the pages which follow is to point out the similarity which exists between the reflections of the Apostle Paul and those of the scholars of the Pharisaic community from which he comes. These reflections speak about the essential reality of the Scriptural narrations and the riches of Tradition accumulated throughout the centuries. To this end it is necessary to take on board the way of life of the Pharisees, to read and interpret the Scriptures, updating them and taking the teachings of life from them.. The backbone of it all is presented in three dimensions: creation-alliance-redemption, broadening out into the promises to the Patriarchs and the gift of the Torah in Sinai. Using the same interpretative methods and within the same traditions Paul shows how, through the person of Jesus, both the Jews and the Gentiles are the chosen ones.

## Introducción

La expresión "tradición judía" o "farisea" abarca un mundo complejo y grande. Siendo así, se hace necesario, para no cometer ciertas exageraciones, delimitar el asunto, a la época y a las fuentes consultadas. Las reflexiones que siguen hablan respecto al período del Segundo Templo, época de crisis provocada por la destrucción del Templo de Jerusalén a cargo del Imperio Romano, en el año 70 de nuestra era (dC). Esa experiencia de destrucción y de muerte llevó a los judíos y a los judíos-cristianos a tomar nuevos rumbos. La comunidad judía se volvió hacia la To-

RáH recibida en el Sinaí como centro y razón primordial de la vida. Y la cristiana se organizó alrededor de la persona de Jesús ya proclamado como resucitado.

Las dos comunidades se van a organizar en base a las reflexiones teológicas fundamentadas en las Escrituras y la Tradición milenaria de su pueblo. Si las Escrituras las unen, la interpretación de ella a partir de la experiencia de fe, las distancia y genera conflictos que se arrastran hasta nuestros días.

Lo que nos interesa en nuestra reflexión, en primer lugar, es el fondo cultural marcado por la presencia de la comunidad farisea, por su manera particular de leer e interpretar las Escrituras. Y el modo como ella saca de las Escrituras respuestas para cualquier eventualidad del tiempo presente, bien como lo que constituye la base de su fe: la creencia en la vida eterna, en el mundo que ha de venir, en la inmortalidad del alma, en la venida de un Mesías y en la resurrección de los muertos. Es por esa razón que los fariseos pudieron formular el judaísmo, posibilitando el seguimiento del pueblo desanimado frente a la crisis del año 70. Los sabios fariseos dejan Jerusalén y se mudan para *Yavneh* para, así, poder reunificar el pueblo.alrededor de la ToRáH.

En ese momento nace y se estructura la comunidad cristiana que es hija de la farisea. Todos los textos del Segundo Testamento llevan las marcas de ese parentesco. Y es ahí donde vamos a encontrar al Apóstol Pablo que dice ser fariseo de la tribu de Benjamín[1]. Aquí está el punto más importante de nuestra reflexión: las argumentaciones teológicas que los sabios fariseos desarrollan para llegar a poner en práctica los mandamientos de la ToRáH. Pablo, después de su adhesión a la fe cristiana, redirecciona ese objetivo hacia la persona de Jesús. Por esa razón, el hilo conductor de nuestro estudio será la elección de Israel y su alianza con Dios y el don de la ToRáH.

## 1. La ToRáH es escrita y oral

El vocablo ToRáH viene de la raíz *yrh* que quiere decir enseñar, instruir, orientar. Así, comprendemos la ToRáH, como sustantivo, como enseñamiento, instrucción, orientación. De ahí viene la designación de aquel que enseña (MoRêH) y que es el título que se da a Moisés el que nos transmitió esa enseñanza (MoSHêH MoReNu = Moisés nuestro maestro) recibido de Dios en el Monte Sinaí. La tradición es la que nos enseña de esta manera. Ahora, con respecto a MiSHNáH[2] dice:

> "Moisés recibió la ToRáH en el Sinaí y la transmitió a Josué, que a su vez transmitió a los ancianos. Estos la transmitieron a los Profetas, que la transmitirían a los hombres de la Gran Asamblea. Los hombres de la Gran Asamblea dijeron tres cosas: Sean moderados en el ejercicio de la justicia; hagan muchos discípulos y erijan una cerca en torno de la ToRáH" (Avot 1,2).

Cuando hablamos de la ToRáH es bueno recordar que esa manera de comprenderla puede abarcar varias dimensiones:

---

[1] Rm 11,1; Fl 3,5; Hch 22,3; 23,6.

[2] De la raíz SH.N.H que quiere decir repetir y, por consecuencia, estudiar, aprender por repetición. Será aclarado más adelante.

a) Los Diez Mandamientos;
b) Los cinco libros del Pentateuco;
c) El Pentateuco + Los Libros Proféticos y Sapienciales, esto es, todas las Escrituras;
d) Todas las Escrituras + los comentarios de los Sabios.

Frente a este cuadro vamos a ver como la ToRáH el Pentateuco (ToRáH de Moisés, como se llama comúnmente) y mirar, desde ahora, los Escritos Proféticos y Sapienciales como comentarios de ella. Ellos son una manera de orientar a la comunidad en la vivencia de sus mandamientos. Son como manuales de práctica de los mismos.

Pero todo lo que está contenido en las Escrituras como texto canónico es considerado ToRáH Escrita (ToRáH SHeBiCKTaV) en contraposición a todo lo que es comentario de los sabios que es entendido como ToRáH Oral (ToRáH SheBeHaLPeH). Por tanto decir que la ToRáH es , al mismo tiempo, Escrita y Oral significa entender que el escrito encuentra su real significado cuando se lee, interpreta, comenta y actualiza. La fuerza de un texto está en el ojo de lector y en la interpretación que le da éste a partir de otra realidad que puede no ser aquella de quien lo escribió. Es la interpretación que renueva el texto y la vida del individuo o grupo que lo lee.

Los sabios fariseos desarrollarán esa manera de leer las Escrituras, y lo mismo vale decir de las comunidades cristianas, pues seguirán el mismo camino.

Podemos decir que el "Escrito" y lo "Oral" son dos dimensiones de la misma realidad que es la ToRáH. Siempre van con las manos entrelazadas. Una no existe sin la otra. Además, en las Escrituras y en la Tradición las realidades esenciales concernientes a la vida se presentan siempre en dos dimensiones inseparables:

a) El mundo de Dios está formado de cielo y tierra; visible e invisible;
b) Los seres vivos se presentan como masculino y femenino;
c) El hombre (el ser humano) es cuerpo y espíritu;
d) La humanidad, después de la elección y de la alianza de Dios con Israel, es Israel y las Naciones;
e) La lengua escrita se presenta en consonante (visible) y vocal (que no se escribe. Por lo tanto es invisible).

Cuando se habla de visible e invisible, nótese que es lo invisible lo que da el movimiento vital a lo visible. El espíritu hace vivir al cuerpo, como las vocales dan vida y movimiento a las consonantes. En la lengua hebrea el vocablo usado para designar a la "vocal" (T'NuHáH) es el mismo que se usa para el movimiento). De esta manera, vamos a construir el argumento siguiente: así como el espíritu mueve al cuerpo, la vocal mueve a la consonante, la oralidad da movimiento y vida a los escrito.

Y es en esa perspectiva como entendemos las reflexiones teológicas de Pablo sobre la verdad y libertad que trae Jesús. Sobre todo cuando Él, usando esa metáfora típicamente farisáica, dice que la Letra está muerta y lo que le da vida es el Espíritu (2 Cor 3,6). Para expresar todo ese cuadro considerado nuevo por las primeras comunidades cristianas es necesario leer todas las Escrituras, utilizando la fuerza de la oralidad, y la luz de la fe en Jesús de Nazaret como Mesías.

## 2. Menciones de la ToRáH Oral en las Escrituras

En la tradición farisea todas las palabras de las Escrituras tienen el mismo valor en cuanto Palabras reveladas por el Dios vivo. Entonces, en la lectura interpretativa, se considera que, para las palabras de Dios, como para el propio Dios, no existe pasado ni futuro. Ellas siempre están en el presente, igual como Dios siempre Es.

Para los sabios el aspecto oral de las Escrituras ya está incluido en ellas. En efecto leemos "*una vez habló Dios, dos yo oí*" (Sl 62,12). Esto se comprende como: "*una vez habló Dios*" como don de la ToRáH en el Sinaí, es decir, como escrito y "*dos yo oí*" como las múltiples formas de leer e interpretar.

En esa misma línea de pensamiento está el texto de Lv 26,46: "Estos son los estatutos (HuKiM), las normas (MisHPaTiM) y las leyes (ToRoT) que el Señor estableció entre sí y los hijos de Israel, en el Monte Sinaí, por intermedio de Moisés". Ahora, la palabra traducida por "leyes" en la lengua hebrea es ToRoT, que es el plural de ToRÁH. Si ella aparece aquí en el plural es porque existen más de una Torá, entonces la entendemos como Escrita y Oral. Podemos citar otros pasajes: Dn 9,10 "No escuchamos la voz del Señor, nuestro Dios, para andar según las leyes (ToRoT) que él nos dio por medio de sus siervos, los profetas?"[3].

En efecto, en lo que respecta a este punto, encontramos en los Midrashim[4]: Rabi Yehoshua ben Korha dice:

> "Moisés permaneció cuarenta días sobre la montaña. Durante el día él leía el texto escrito (MiKRáh) y, durante la noche, él estudiaba el comentario oral (MiSHNáH)... Moisés permaneció cuarenta días sobre la montaña, sentado delante del Santo, bendito Él, como un discípulo delante de su maestro. Él estudiaba la ToRáH escrita durante el día y de noche la oral".

Bem Betera dice:

> "Moisés permaneció cuarenta días sobre la montaña. Él interpretaba (DoReSH) las palabras de la ToRáH y escuchaba las letras"[5].

Estos pasajes, en consonancia con los versículos del Sl 62 y del Lv 26, atestiguan la contemporaneidad de las dos dimensiones de la ToRáH. A pesar de todo, puede haber controversias. He aquí una paradoja que presenta la Tradición:

> "La ToRáH Oral como interpretación de la Escritura le es anterior. Pero, en el momento de la revelación, la ToRáH Oral ya estaba presente. Gracias a deducciones lógicas, el hombre puede reconstruirla en su estructura original... La anterioridad de la ToRáH Oral se encuentra por las señales y los testimonios de la ToRáH Escrita... La ToRáH Oral cuenta que ciertos MiTSVoT (mandamientos) fueron observados por los israelitas antes de la formulación de la ToRáH Escrita. Los Patriarcas ya habían puesto en práctica las prescripciones de la ToRáH antes de que ellas fuesen ordenadas en el Sinaí. En plena esclavitud en Egipto los israelitas ya habían observado el sábado, habían estudiado y practicado los preceptos de la ToRáH"[6].

---

3 Ver también 2 Cr 29,25; Ez 9,10-14.
4 Ver nota 9.
5 Pirke de Rabbi Eliezer, cap. 46.
6 T.B. Yoma, 28b.

Rabbí Abahu dice respecto a Moisés: "¿Es posible que Moisés haya estudiado toda la ToRáH?" ¡Afirmar esto es decir que su dimensión sobrepasa el universo! En realidad lo que Dios reveló a Moisés son los principios (KlaLiM)[7]. Aquí debemos entender que, según la Tradición, se le dio a Moisés las llaves y las reglas de la interpretación en el Monte Sinaí, después éstas fueron transmitidas por la ToRáH Oral de generación en generación, sin descontinuidad, hasta llegar a los sabios del Talmud, donde se sistematizaron sucesivamente esas reglas por Hillel, el antiguo, Nahum de Gamzo, Rabbí Akiba y Rabbí Ismael[8].

Así, para la Tradición Farisea, desde la revelación de la ToRáH en el Sinaí, los sabios poseen un método útil, auténtico, que les permite ir más allá de lo que está escrito, "más allá del versículo". La ToRáH trae en su revelación las fuentes de su propio desarrollo. El texto está escrito de tal manera que requiere ser interpretado, desarrollado. La compilación del texto es pensada y trabajada por la voluntad de interpretar del lector: "invitación a escrutar el texto, al MiDRaSH[9], ya es una participación de lector en la revelación, en la Escritura"[10]. Una vez que el texto está legible, según la ortografía, la pronunciación y la sintaxis correcta, todavía queda explicar el sentido de las palabras. Es verdad que la comunidad a la cual la ToRáH está destinada es de lengua hebrea, pero las formulaciones de los sabios en lenguaje técnico requieren explicaciones. Esas explicaciones que Moisés daba a las palabras, llegando más allá de una simple traducción. Según la tradición, Moisés explicaba los detalles que estaban alrededor de cada ley, detalles estos, que no están escritos en el texto bíblico.

Un aspecto importante que ya ha sido mencionado es el de que la lengua hebrea es consonántica, es decir, no aparece vocal alguna a fin de que el texto pueda ser leído con la certeza de la vocalización exacta de las palabras. Por eso, una misma palabra se puede leer de diversas maneras y puede adquirir cada vez un significado diferente. Además, los textos de las Escrituras fueron escritos en forma continuada, es decir, sin interrupción entre una palabra y otra y sin vocalización. Eso traía muchas dificultades. Por esa razón, hacia el siglo VI aC los Masoretas[11] intentaron resolver el problema separando las palabras y poniéndoles vocales. A pesar de que este hecho puso como fija una pronunciación y consecuentemente una interpretación, nada impide al lector para que pueda ignorar las señales de vocalización y jugar con las consonantes de los radicales de las palabras.

---

[7] Midrash Rabba, Ex 42,6.

[8] Marc-Alain Ouaknin, *Le livre brûlé,* Lieu Commun. Paris, 1987, p.104.

[9] Comentario rabínico de los textos de la Escritura teniendo como finalidad explicitar puntos jurídicos u orientar a la comunidad en cuanto a la moral y la espiritualidad. El vocablo viene de la raíz D.R.SH que quiere decir buscar, interrogar, estudiar y, por extensión, orar. Cf. *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme.* Éditions Robert Laffont S.A., Paris, 1996, p.672.

[10] E. Levinas, *L'Au-delà du verset*, Éditions de Minuit, Paris, 1982, p.162.

[11] Grupo de sabios que, hacia el siglo VI aC, crearon señales de vocalización (*matres lectiones*) para ayudar en la lectura y fijar una manera de pronunciar las palabras. Esas señales pueden estar presentes (la palabra es plena) o ausentes (la palabra defectiva). La tradición oral transmite también esas precisiones que son consideradas importantes.

## 3. ¿Qué mismo es la ToRáH Oral?

Vale recordar que, en cualquier circunstancia, lo oral precede a lo escrito. Aún con el dominio completo de las técnicas de la lengua escrita, todo lo que escribimos es lo que, primero, ya habita en nosotros, como pensamiento listo para ser hablado o escrito. Hablar y escribir son dos formas de expresión del pensamiento. La expresión máxima de la libertad reside en el acto de pensar. Cuando hablamos restringimos el pensamiento y cuando escribimos duplicamos esa restricción. Esto se da, simplemente, porque es imposible hablar todo lo que pensamos, así como es imposible escribir todo lo que hablamos. Por lo tanto la escritura es como la forma de preservar con exactitud el pensamiento. Es como si lo congelásemos y él durmiera hasta que los ojos de un lector creativo vengan a posarse sobre el texto. Cuando él es leído e interpretado, se le devuelve su aspecto de oralidad.

Después de esto, podemos comprender con más facilidad, que, en la tradición farisea, la ToRáH, antes de ser escrita es oral, y recuperamos su oralidad cuando la leemos e interpretamos.

Pero, no es tan simple. Cuando hablamos de ToRáH oral es necesario tener en consideración que existe todo un mundo que debe ser comprendido. No es suficiente decir que todo lo que es comentario del texto escrito es ToRáH oral, porque usamos esa nomenclatura, más específicamente para los comentarios de los sabios que trataban de sacar de las Escrituras normas prácticas de vida para la comunidad. Esos comentarios se concentran en la MiSHNáH y en su extensión que es el Talmud de Jerusalén y de Babilonia y los MiDRaSHiM.

La MiSHNáH es una serie de enseñanzas que los sabios sacan de las Escrituras y que son aprendidas y conservadas en forma oral. Por esa misma razón se la llamó MiSHNáH, por el hecho de que se enseñaba y asimilaba por repetición. Las fórmulas eran sintéticas al máximo para poder guardarlas en la memoria. Esa MiSHNáH, en la época del Segundo Templo, a causa de la intensidad de la persecución del Imperio Romano, fue puesta por escrito por el Rabi Yehuda Hanassi (el príncipe). Después de eso, ella fue comentada por los sabios de la tierra de Israel, que es el Talmud de Jerusalén y por los de Babilonia, en el Talmud de Babilonia. De los dos, el de Babilonia asumió una posición de mayor importancia en el seno de las comunidades. La literatura del Talmud está compuesta de MiDRaSHiM. Un MiDRaSH puede ser de HaLaCKaH[12] que busca esclarecer o resolver, a partir de las Escrituras, algún problema concerniente a la Ley Judía, y de AGaDaH[13] que intenta orientar a la comunidad en el sentido moral y espiritual con la intención de llevarla a inspirarse en los héroes de la narración bíblica o de la comunidad.

Así, comprendemos que para la comunidad farisea no existe un solo libro (Biblia) como referencia. Junto con la Biblia se hace necesario el Talmud. Solamente la Biblia, iluminada por el Talmud nos introduce en una lectura judía de las Escrituras.

Así, de una forma bastante simplificada, podemos decir que entendemos por ToRáH Oral la búsqueda de leer las Escrituras e interpretarlas, sacando de ellas una enseñanza siempre nueva. Ella da vida y actualiza lo escrito.

---

12 El término proviene de la raíz H.L.CK que significa andar. En ese caso andar en los caminos de la ToRáH por la práctica de sus mandamientos.

13 De la raíz NG.D. que quiere decir contar, narrar.

## 4. La ToRáH es el punto central de la comunidad de los hijos de Israel

La ToRáH como enseñanza que Dios da en el Monte Sinaí a través de Moisés, es el corazón de su existencia como pueblo de Dios, que vive una relación de intimidad con él. Podemos decir que es a los pies del Sinaí que Israel pasa a existir con la consistencia de ser pueblo cuando, en consenso, afirma su compromiso: "Todo lo que el Señor habló, nosotros lo haremos y obedeceremos" (Ex 24,8). La vivencia de esas cláusulas va a hacer de Israel un pueblo diferente a sus propios ojos y a los de los otros (de las Naciones). Es la práctica de esos mandamientos lo que va a hacer esa diferencia. Tal como está escrito: "Por lo tanto, cuiden de ponerlos en práctica (los mandamientos) pues eso les hará sabios e inteligentes a los ojos de los pueblos. Al oír todos esos estatutos, ellos van a decir: Solo existe un pueblo sabio e inteligente: ¡es esta gran nación!" (Dt 4,6). Y la secuencia del texto es una especie de comentario, evidenciando que esta práctica eliminará la distancia entre Israel y Dios.

De forma que, la base de la Biblia es la ToRáH (del Génesis al Deuteronomio). Los libros Proféticos y Sapienciales, que vienen a continuación, son comentarios de la ToRáH. Ellos son, como ya se dijo, manuales para la práctica de la ToRáH. La figura, tanto del profeta como del sabio, solo existe en función de la orientación del pueblo en los caminos del Señor, es decir, de la práctica de los mandamientos de la ToRáH.

Lo que percibimos es que, a partir de ahí, la comunidad de Israel se fue estructurando en torno de realidades esenciales que podemos llamar como pilares de la Revelación:

a) ToRáH (Centro de la Revelación).
b) Pueblo (Sujeto de la Revelación).
c) Tierra (Lugar donde se va a vivir la Revelación).
d) Templo (Lugar de la presencia de Dios, por lo tanto, lugar del encuentro en tres dimensiones: con uno mismo, con los otros y con el propio Dios).

De estos cuatro items citados, el Templo está muy próximo de la ToRáH. Él adquirió una posición central en el seno de la comunidad. Todas las tribus se dirigen hacia él son sus ofrendas de acción de gracias, de reconciliación y de súplicas. Es muy difícil imaginarse la vida sin él. Sería como imaginar la vida sin la presencia de Dios, porque es exactamente eso lo que representa el Templo. La tragedia de su destrucción y la de Jerusalén en el año 70 dC se indican y fundamentan nuevos rumbos para una forma diferente de leer e interpretar las Escrituras. Esto es lo que vamos a ver enseguida.

## 5. La crisis del año 70 dC y la novedad para los judíos y cristianos

La destrucción del Templo y de Jerusalén, como acontecimiento trágico, toca no solamente a la comunidad judía, sino también a la cristiana, ya que ella nació en

el seno de la judía. Años más tarde estos continúan frecuentando la sinagoga y, por ello, sufren el mismo dolor de su destrucción y de la ausencia de Dios.

### 5.1. La novedad para la comunidad judía

El hecho es que la destrucción provocó una transformación al interior de la comunidad judía. Los sabios fariseos, viendo a Jerusalén y al Templo en ruinas y al pueblo desesperado y desorientado, se trasladan para Yavneh. Y ahí, ellos orientarán al pueblo alrededor de la ToRáH, mostrando que ella es más importante que el Templo (en cuanto construcción) y que los romanos no la pueden destruir. Aunque consiguiesen quemar los libros no la destruirían porque está viva en la memoria y podría ser reescrita. Ella no está fijada a ningún lugar, y allá donde vaya un judío también ella irá. Y, en lo referente a la presencia de Dios, los sabios entenderán y dirán que allá donde un judío abra la ToRáH Dios va a estar presente.

Este momento se nos presenta como una especie de relectura de caminar del pueblo por el desierto siempre acompañado de la presencia de Dios en la Nube, en la Columna de Fuego, en la Tienda de Reunión. Lo cual nos hace ver que el pueblo es nómada, Dios es nómada. Cuando Israel se establece en la tierra y construye casas y ciudades, Dios también tiene ahí su casa (el Templo). Pueblo sedentario, Dios sedentario. Ahora, ya no tenemos Templo y Jerusalén está en ruinas. Volvemos a la diáspora, igual que nosotros, Dios también viene con nosotros a través de la ToRáH. En ningún momento estuvimos destituidos de su presencia y no será en este momento que lo vamos a estar.

Los sabios reorientan a la comunidad alrededor de la lectura e interpretación de las Escrituras y escriben sus propios comentarios (MiSHNáH).

### 5.2. La novedad para la comunidad cristiana

Ya mencionamos arriba que la comunidad cristiana, así como la judía, sufre con la destrucción del Templo y de Jerusalén y, también ella, va a encontrar una manera de estructurarse frente a esa enorme dificultad. El aspecto nuevo para ella es su fe en la persona de Jesús de Nazaret como Mesías prometido en las Escrituras y la Tradición, resucitado de entre los muertos y presente en medio de ellos. En Él convergen todas sus esperanzas: Él es la Palabra de Dios encarnada (por tanto ToRáH). Él es la presencia de Dios vivo en medio de nosotros (por lo tanto es el Templo)[14]. Y, ahora, resucitado irá con nosotros donde quiere que vayamos[15].

---

[14] Tenemos en el Evangelio de Juan un pasaje bastante curioso en el cual Jesús se irrita con los vendedores de animales destinados a los sacrificios en el Templo y en seguida dice: "Destruid este Templo, y en tres días yo lo levantaré" y se hace un comentario que dice que él hablaba del Templo de su cuerpo (Jn 2,13-22). Este texto es tardío, esto es, posterior a la destrucción del Templo y apunta hacia una comunidad ya centralizada en la persona de Jesús como lugar de encuentro y de la presencia de Dios, y todos los sacrificios que los animales puedan representar se concentran en uno solo, en aquel de Jesús. En los escritos atribuidos a Pablo vamos a tener la Carta a los Hebreos que retoma este mismo tema.

[15] Uno de los textos más significativos en este sentido y que viene como resolución del problema de la forma de presencia de Jesús después de la muerte es Jn 20,24-29. Aquí, el evangelista presenta a Jesús entrando con las puertas y las ventanas cerradas. Lo cual puede significar que, ahora, presente en la liturgia, él va a estar presente allá donde estuvieran aquellos que hicieran la experiencia de adhesión a él.

## 6. Los fariseos y la resurrección de los muertos

La comunidad farisea, usando sus métodos de interpretación y actualización de la Escrituras, deducen que ellas nos enseñan que Dios resucitará a los muertos. Ya vimos que esta práctica nos introduce en la ToRáH Oral. En el tratado Sanhedrín del Talmud de Babilonia encontramos muchos comentarios de textos de las Escrituras que tratan de clarificar esas enseñanzas acerca de la resurrección de los muertos.

> "Todo Israel tendrá parte en el mundo venidero porque se dijo: Y tu pueblo será compuesto de justos que poseerán para siempre la tierra; es el renuevo que planté, obra de mis manos para servir a mi gloria (Is 60,21). Los que no tendrán parte en el mundo que va a venir: aquellos que afirman que no se puede deducir de la ToRáH la resurrección de los muertos y que ella no fue dada por el cielo..." (T.B. Sanhedrín 90ª).

Y en la secuencia encontramos:

> "...Los Saduceos preguntaron a Raban Gamaliel: ¿Cómo sabemos que el Santo bendito Él resucitará a los muertos? Este respondió: Por la ToRáH, por los Profetas y Hagiógrafos. Ellos no admiten que la resurrección se deduzca de este texto: El Señor dijo a Moisés: he aquí que tú reposarás con tus padres y tú te levantarás (Dt 31,16)"[16].

Pero los saduceos argumentaron que tal vez sea necesario leer: Y este pueblo se levantará y se prostituirá (como dice la secuencia del versículo).

*Por los Profetas* está escrito: Tus muertos volverán a vivir, tus cadáveres resucitarán, despierten y canten, ustedes los que habitan en el polvo porque tu rocío será un rocío luminoso (Is 26,19).

Pero ellos argumentaron que tal vez se trate solamente de los muertos que Ezequiel resucitó.

*De los Hagiógrafos* está escrito: Tu paladar es un vino delicioso que escurre para mi amado, soltando los labios de los que duermen (Ct 7,10).

[Ellos replicaron] tal vez sus labios solamente se van a mover como dice R. Yohanan...

> ...Fue ahí que Raban Gamaliel citó a los saduceos: [Esta tierra] que el Señor juró dar a sus padres[17] (Dt 11,9). No se dijo "de dar a ustedes" sino "de dar a sus padres". He aquí un texto de la ToRáH que atestigua la resurrección de los muertos, les dijo [y no pudieron replicar más] (T.B. Sanhedrin 90b).

Es interesante notar que, en este pasaje del Talmud, los que argumentan contra los sabios fariseos son del grupo de los saduceos. Y esto porque ellos no leen las Escrituras en la misma perspectiva. En el evangelio de Marcos encontramos un texto muy semejante, en el cual la respuesta de Jesús al interlocutor saduceo es completamente farisea. Se trata de una mujer que se casó con siete hermanos y al final

---

16 El texto dice: "Y este pueblo se levantará". Pero el comentario es construido por el hecho de que el verbo "levantarse" en el texto original se puede leer refiriéndolo tanto a la primera parte del versículo respecto a Moisés, cuanto a la segunda parte concerniente al pueblo.

17 La expresión "vuestros padres" hace referencia solamente a los patriarcas. Dios les juró dar la tierra, y como esa promesa no puede fallar, solamente por la resurrección él puede cumplirla ya que los patriarcas están todos muertos.

ella también murió. La pregunta es: ¿en la resurrección de los muertos de cuál de ellos será la esposa? En este texto Jesús responde, no solamente citando las Escrituras sino recriminando por su desconocimiento al saduceo, por lo menos, por no interpretarla en esa dirección.

El hecho es que la respuesta de Jesús solo es convincente después de la comprensión de la argumentación que proviene del factor interpretativo. La frase que él cita de las Escrituras es: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (Mt 12,26b) y lo que viene enseguida en el v.27: Ahora bien, Él no es Dios de muertos, sino de vivos; se trata de un comentario. En realidad tenemos que comprender que si Dios hizo promesas a esos patriarcas que todavía no fueron cumplidas es porque él va a resucitarlos de entre los muertos para cumplirlas. O ellos (los patriarcas) no están muertos sino vivos, como afirma el comentario.

### 6.1. La experiencia de la resurrección de Jesús

La novedad que la comunidad cristiana nos presenta no es, en sí, la resurrección de los muertos porque ese dato ya forma parte integrante de la fe de los fariseos[18]. Lo que es nuevo es el hecho de afirmar que Jesús resucitó de entre los muertos y que Él es el Mesías prometido en las Escrituras y en la Tradición. Esa experiencia apunta hacia otros rumbos para ese grupo que ahora va a interpretar todas las Escrituras con esa nueva luz.

### 6.2. La figura de Pablo y el paso desde el mundo judío al de las naciones

Cuando se habla del paso del mundo judío al de las naciones se está sobreentendiendo un gran choque antropológico, es decir, choque de dos realidades muy diferentes en lo que respecta a las características culturales. Ese paso se da por el hecho de que el grupo de los discípulos de Jesús, habiendo realizado la experiencia de su resurrección y no encontrando la aceptación de la comunidad judía, se va a abrir al mundo de las Naciones. Así, la experiencia de la resurrección de Jesús lleva a sus discípulos a:

a) una relectura, diferente de la realizada hasta entonces, de todas las Escrituras y a la luz de la resurrección de Jesús y motivada por razones litúrgicas y catequéticas;
b) adaptar lo esencial de las Escrituras y de la Tradición judía a las gentes de las Naciones.

Encontramos algunos rasgos de ese paso del mundo interno de los judíos al mundo externo de los gentiles en diversos pasajes de los Evangelios[19], en los Hechos

---

18 Hch 23,6-8.

19 Lucas, después de hablar del vino nuevo y de odres viejos, ropa nueva y remiendo viejo dice: "No hay quien, después de haber bebido el vino viejo, quiera del nuevo. Después dice: ¡el viejo sí que es bueno!" (Lc 5,37-39). Aquí, es necesario simplemente recordar que el vino es uno de los símbolos más fuertes de la ToRáH. Él proviene de la uva que es fruto de la viña que, a su vez, es alegoría muy conocida en las Escrituras y la Tradición para designar la comunidad de los hijos de Israel. Hay otros

de los Apóstoles[20] y principalmente en los escritos de Pablo[21].

Es, en esa concreta encrucijada, en que vamos a encontrar al Apóstol Pablo. Él es el instrumento, por excelencia, en ese momento de crisis y de transición. Él es la puerta, por decirlo de alguna manera, que posibilita la salida de las riquezas del mundo judío hacia los gentiles. Esto es posible gracias a su formación farisea que le va a permitir leer las Escrituras paso a paso, mostrando con argumentaciones lógicas que, en Jesús de Nazaret, se da el cumplimiento de las promesas de Dios a los Patriarcas y que, esas promesas están referidas a todas las naciones del mundo, como lo veremos seguidamente.

## 7. La elección de Israel y de los gentiles

Vamos a limitarnos aquí a Rm 9,1-5. En este pasaje, Pablo habla de su dolor por el hecho de que tantos de su pueblo no dieron el paso que él acababa de dar: reconocer en Jesús al Mesías. Seguidamente, él enumera una serie de puntos desde la adopción filial hasta las promesas a los patriarcas. De esa manera señala el amor de Dios por Israel. De esos puntos, considerados como privilegios de Israel, nos vamos a detener solamente en algunos que nos son más queridos.

*La adopción filial:* Pablo necesita partir de la comprensión de Israel como hijo de Dios en las Escrituras (Ex 4,22; Dt 14,11; Os 11,1) para después tratar de la cuestión referente a los Gentiles.

*La ToRáH:* A través de ella Dios se revela, se da a conocer a Israel. Ella le da la vida y lo educa y orienta en los caminos del Señor. En consonancia con el don de la ToRáH están las figuras de los Patriarcas con sus respectivas promesas que Dios les hace.

Lo que Pablo hace ahora, con una argumentación que es propia de los sabios fariseos en lo que concierne a la lectura interpretativa de las Escrituras, es retomar todo lo que se dice de Israel en las Escrituras y en la Tradición y aplicarlo a los que hacen su adhesión a la fe cristiana. A continuación vamos a comparar textos que tratan de Israel y las Naciones en la literatura rabínica y en San Pablo.

---

textos significativos en el escrito de Lucas. Son las alegorías: a) De la higuera estéril (13,6-9); b) del hijo más viejo y del joven (15,11-32); c) de los viñadores malos (20,9-19).

[20] Los capítulos 10 y 11 narran el hecho de la aparición del ángel del Señor a Cornelio, centurión romano, por lo tanto gentil. El ángel manda llamar a Pedro para administrarle el bautismo, juntamente con todos los de su casa. Es curioso que el ángel se haya aparecido a Cornelio a la hora nona (tres de la tarde) y después de tres días llega Pedro. Esa narración de tiempo corresponde al de la muerte y resurrección de Jesús que muere a la hora nona y resucita tres días después. Es importante también mirar que 10,34-35 dice que Dios no hace acepción de personas sino que se complace también con aquellos de entre las naciones que lo temen y practican la justicia. En la secuencia, v. 44-48 narra el descenso del Espíritu Santo sobre esos gentiles para espanto de Pedro y de sus compañeros. En 11,17 viene el reconocimiento de parte de Pedro del don del Espíritu Santo también para los gentiles y en el v.18 está la conclusión: "¡Luego también a los gentiles Dios concedió al arrepentimiento que conduce a la vida!" Esa narración está en perfecta consonancia con la del capítulo 15 que trata de la cuestión de sí se debe o no exigir a los gentiles que abrazan la fe cristiana el mismo comportamiento de los de origen judío, en lo que concierne a sus costumbres.

[21] Principalmente la Carta a los Romanos (9-11); la bendición de Dios a Abraham se extenderá a los gentiles a través del sacrificio de Cristo (Gl 3,14); en la persona de Jesús todas las naciones del mun-

### 7.1. La Carta a los Romanos y los Sabios Fariseos

El tema de la aceptación de la ToRáH por parte de Israel y el rechazo por parte de las Naciones está bastante difundido en la literatura rabínica. Es necesario justificar, desde el punto de vista teológico, porque Dios escoge un pueblo y se ocupa de él con tanto esmero. ¿Pero, y el resto de pueblos de la tierra, que también pertenecen a Dios? Es aquí, donde necesitamos decir y comprender que esta elección es un don de la ToRáH y que no depende solamente de Dios, sino de la aceptación de este don. Esta es, practicamente la misma argumentación de Pablo, como veremos en el capítulo 10 de la Carta a los Romanos.

### 7.2. "Ellos no oyeron" (Pablo Rabi Ishmael)

Vamos a mirar un poco más de cerca lo que dice el apóstol Pablo en Rm 10,14-21.

> "¿Pero, cómo podrían invocar a aquel en quien no creyeron? ¿Y cómo podrían creer en aquel que no oyeron? ¿Y cómo podrían oír sin predicador? ¿Y cómo podrían predicar si no fueran enviados? Conforme está escrito: ¡cuán maravillosos son los pies de los que anuncian buenas noticias! (Is 52,7). Pero no obedecieron al evangelio. Dice, en efecto, Isaías: ¿Señor quién creyó en nuestra predicación?[22] (Is 53,1) Pues la fe viene de la predicación y la predicación es por la palabra de Cristo. Ahora, yo digo, ¿será que ellos no oyeron? Mientras tanto, su voz corrió por toda la tierra[23], hasta los confines de la tierra sus palabras (Sl 19,5). Pero yo pregunto: ¿Israel no habría entendido? Moisés ya decía: yo haré que te pongas celoso de un pueblo que no es pueblo; contra un pueblo sin inteligencia excitaré vuestra ira (Dt 32,21)[24]. E Isaías se atreve a decir más: fui hallado por aquellos que no me buscaban; me hice visible a los que no preguntaron por mí (Is 65,1). Y a Israel dije: todo el día extendí la mano a un pueblo desobediente y rebelde (Is 65,2)".

Al inicio, Pablo evoca la fuerza de la palabra evocada y oída. Pero acaba diciendo que "ellos no obedecieron al evangelio" (v. 16). En el v. 18 viene la cuestión que va, aquí, a orientar nuestra reflexión: "¿será que ellos no oyeron?" Y cita los Salmos: "Por toda la tierra corrió su voz[25], hasta los confines del mundo sus palabras". Pablo clarifica ahora quién es el que no oyó la voz, ya que, anteriormente, apenas había dicho "ellos": "Yo pregunto: ¿Israel no habría entendido?"

Pablo está construyendo su argumentación dentro de la manera farisea de leer e interpretar. El telón de fondo es la Escritura, en la cual él se pasea y escoge, allá donde encuentra, el versículo que viene a justificar, con precisión, lo que él quiere

---

do son unificadas: "No hay más griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, ciudadano, esclavo, libre sino Cristo es todo en todos" (Col 3,11).

22 En el texto original está escrito LiSHMuHaTeNu, lo cual corresponde más a "en lo que oímos" y no "en lo que predicamos" como dice la traducción de la Biblia de Jerusalén utilizada aquí.

23 Tampoco aquí no es tan claro de esta manera, porque en el texto original en hebreo en lugar de "KoL" que designa la voz, tenemos "KaV", que significa "norma".

24 El texto hebreo dice: "Provocaron mi celo con un falso dios y me irritaron con sus ídolos; así pues a despertar también su celo con un pueblo falso, irritarlos y con una nación idiota".

25 La voz de los predicadores del evangelio porque antes él había hablado que ellos no obedecieron al evangelio. Cf. También Lc 24,47.

decir. No le importa si ese versículo viene de la ToRáH, de los Profetas o de los Escritos Sapienciales. Así, él construye un texto nuevo, armonizado, con una nuevo mensaje.

El hecho es que las semejanzas entre los textos de Pablo y los de los sabios fariseos son muchas. Lo cual no es ninguna sorpresa, en el momento que tomamos en consideración sus orígenes. Pasemos a un texto de la literatura rabínica que trata del mismo tema.

> *Meckilta*[26] *de Rabi Ishmael – "Ellos no oyeron"*
>
> *Ellos acamparon en el desierto* (Ex 19,2). La ToRáH fue entregada públicamente, abiertamente y en un lugar que no pertenecía a nadie; porque si ella se hubiera entregado en la tierra de Israel, ellos (los israelitas) podrían haber dicho a los otros pueblos del mundo: ustedes no tienen parte en ella. Pero ella fue entregada en un desierto, públicamente y en un lugar que no pertenecía a nadie. Por lo tanto, todo aquel que quiere recibirla que venga y la reciba. ¿Acaso fue entregada durante la noche? La Escritura dice: *En la mañana del **día** tercero* (Ex 19,16). ¿Acaso fue entregada en el silencio? La Escritura dice: *Hubo truenos y relámpagos...* (ibid). ¿Acaso no oyeron la voz? La Escritura dice: *La Voz del Señor en la fuerza, la voz del Señor en la Majestad...* (Sl 29,4-5)[27].

El punto fuerte aquí, en Rabi Ishmael, es demostrar por medio de los propios textos de la Escritura, sin hacer ejercicios forzados, que los gentiles no pueden presentar ninguna disculpa porque no la tienen, también ellos, han recibido el don de la ToRáH. Este texto, como toda la Meckilta tiene un tono fuertemente universalista, y muestra a la ToRáH, como el propio Dios extrapola cualquier realidad. Ella no pertenece solamente a quien no tiene la conciencia de haberla recibido, sino a quien desea aproximarse a ella, amarla y aprovecharse de su infinito tesoro.

Esta es exactamente la reflexión que Pablo hace sobre Judíos y Gentiles en lo que concierne a la persona de Jesús. Él pertenece a quien lo busca. La ToRáH se entregó el tercer día durante la mañana y ahí nació la comunidad judía. Jesús resucita al tercer día en la mañana[28] y de ahí nace la comunidad cristiana.

Rabi Ishmael parte de la propia ToRáH para decir que ella fue entregada en un lugar que no era de nadie, por esa razón ella puede ser de todos, sin cercas ni fronteras. Ella fue entregada en la luz del día para que todos pudiesen verla; fue entregada acompañada de voces y relámpagos para que todos pudieran darse cuenta de que algo nuevo estaba sucediendo. Y él concluye usando el Salmo 29, que, en el mundo de los sabios, es usado, por excelencia, para cantar el don de la ToRáH en el Sinaí. Él cabe perfectamente aquí porque menciona la "Voz del Señor" siete veces. Este número está en consonancia con el número 70[29] que es, según la Tradición, el

---

26 El término Meckilta significa medida o método. Existen otras Mechiltas de otros sabios. Esta de Rabi Ishmael es del periodo de los Tanaim. Es un comentario sobre el libro del Éxodo, comenzando a partir del capítulo 12. En este sentido, la Carta a los Romanos podría ser llamada también Meckilta del Apóstol Pablo.

27 Mechilta de Rabi. Ishmael, ed. HOROVITZ-RABIN, p.205-206.

28 Jn 20,1; Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1.

29 Talmud de Babilonia, Suká 55b: "Rabi Eleazar dice: ¿a qué correspondía [el sacrificio] de los setenta toros? A las setenta naciones".

número de las naciones de la tierra que estaban también a los pies del Sinaí, venidas de los cuatro vientos[30] y, todas ellas, oyeron en sus lenguas maternas.

También Pablo cita la ToRáH (Dt 32,21), donde Dios dice que buscará otro pueblo para despertar celos[31] en Israel que lo cambió por otros dioses. Pablo parte del hecho de que en otros tiempos, a los pies del Sinaí, Israel oyera la voz de Dios y las naciones cerraran sus oídos a ella. Ahora se invierten los papeles: quien en otros tiempos oyó ahora no oye, y quien no oyó en el pasado ahora oye. La argumentación gira en torno al hecho de que el rechazo de la ToRáH por parte de las naciones en el Sinaí resultó en aceptación y surgimiento de Israel que la aceptó ahora, Israel rechaza aceptar a Jesús como Mesías y ese rechazo desemboca en la salvación de las naciones[32].

A diferencia de Rabi Ishmael, Pablo, para hablar de la "Voz" no utiliza el Salmo 29, que en la tradición judía se utiliza como referente al don de la ToRáH. Él prefiere el Sl 19,5 y aplica la voz de los predicadores al evangelio que resonó por toda la tierra (cuatro vientos).

## Conclusión

Concluyendo se puede decir que las dos comunidades, tanto la judía como la cristiana, hicieron la experiencia de dolor de ver algo central (el Templo) destruido. Pero también vivieron, como siempre sucede en la historia del pueblo en la narración bíblica, la oportunidad y las condiciones de tomar el camino de la recomposición, de la reestructuración de todos los aspectos de la vida. Podemos percatarnos y decir que las dos comunidades no permanecieron enclaustradas en la desorientación. La comunidad judía se volvió hacia la ToRáH y la cristiana hacia la persona de Jesús.

Podemos decir que tanto Rabi Ishmael, cuanto Pablo, parten del mismo principio: demostrar por la Escritura que Dios ofreció un presente y que unos aceptaron y otros rechazaron. En el primer caso el presente es la ToRáH entregada en el Sinaí. Ella fue rechazada por los gentiles y aceptada por Israel. Rabi Ishmael dice que las Naciones no tienen como disculparse porque oyeron la voz de Dios en el trueno. En el segundo, el presente es Jesús, que la mayoría de Israel rechaza y los gentiles aceptan. Pero también Israel, para Pablo, no tiene disculpas porque oyó la voz de los predicadores del Evangelio.

Pero, es necesario tener en consideración que tanto Rabi Ishmael cuanto Pablo no excluyen a los que rechazaron. Rabi Ishmael dice que la ToRáH se dio en un lugar de nadie para que pudiese ser de todo aquel que se interesa por ella. Y Pablo

---

30 En efecto en Sifrê sobre el Deuteronomio leemos: "Cuando el Santo se reveló para dar la ToRáH a Israel, no fue en una sola lengua que él hablo, sino en cuatro lenguas, como había sido dicho: El Señor viene del Sinaí: es la lengua hebrea; él brilló para el Seir: es la lengua romana; él se mostró desde el Monte de Fará: es la lengua árabe; Él viene de las miríadas (grupos) de Cades; es la lengua aramaica". Cf. Sifrê Dt 343, sobre Dt 33,2.

31 Este tema es bastante común en la literatura rabínica: "Cuando Israel aceptó la ToRáH, las Naciones del mundo sintieron celos (NiTKaNHu). Yakult Shimoni 1, 733. Y en el Talmud de Babilonia encontramos: "¿Por qué el nombre Sinaí? Porque la ira (destino) de las Naciones paganas nació en este lugar" (Shabat 89ª).

32 Cf. Rm 11,11-15.

dice que Dios nos prepara para su gloria y nos llama tanto de entre los Judíos como de entre los Gentiles (Rm 9,24).

**Jacil Rodrigues de Brito**
Rua Sta Bárbara, 704, apto. 202 – bl 07
Belo Horizonte/MG
31030-150
Brasil
jacilro@uol.com.br

*JORGE PIXLEY*

# ¿ANTI-JUDAÍSMO O GUÍA ESPIRITUAL? -

## *Las dos lecturas de la Biblia hebrea en los escritos patrísticos*

**Resumen**
La tesis de este ensayo es que hubo dos tipos de interpretación de la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento) en la iglesia de los primeros siglos. Una de ellas, representada en su forma pura por Justino, halla el valor de las Escrituras en sus profecías del Cristo de los cristianos. La otra, representada en su mejor forma por Orígenes, halla en las Escrituras indicaciones acerca de cómo llegar a Dios, es decir, señalamientos para la vida espiritual. La primera de estas tendencias es la base de un anti-judaísmo posterior, ya que supone que las Escrituras que compartimos con los judíos no tienen valor intrínseco y solo sirven para señalar el camino hacia Cristo Jesús.

**Abstract**
The thesis of this essay is that there were two types of interpretation of the Hebrew Bible (Old Testament) in the Church of the first centuries. One of them, best represented by Justin, finds the value of the Scriptures in their prophecies of the Christ of Christians. The other, represented best by Origin, finds in the Scriptures indications of how to reach God, that is, pointers for spiritual life. The first of these tendencies becomes the basis of later anti-Judaism, since it supposes that the Scriptures we share with the Jews have no intrinsic importance but serve only to point the way to Christ Jesus.

## Introducción

Mi tesis en este artículo es que existe en la lectura que hacen los Padres de la Iglesia una tensión entre dos lecturas contradictorias de la Biblia hebrea, Biblia que ellos leyeron en griego en la versión de los LXX. Propongo con ello que las dos lecturas coexisten en la mayoría de los autores, aunque hay algunos que presentan en forma más pura una de ellas. Podemos caracterizar las dos lecturas como, en primer lugar, una anti-judía, y, en segunda lugar, la otra como guía en el camino hacia Dios, una lectura espiritual. La comprobación plena de esta tesis requeriría de una investigación que el autor de este modesto artículo no ha podido realizar de manera que se podría leer este ensayo como una invitación para la tesis de algún estudiante que se interese en los Padres y en las Sagradas Escrituras.

Mis lecturas de los Padres me han llevado a pensar que Justino, conocido por su martirio como Justino mártir, y Orígenes representan los dos extremos, y tomaré Ireneo y Tertuliano como dos ejemplos de un camino intermedio. En un número de RIBLA, una revista dedicada a la interpretación de la Biblia, un número que pretende abrir una discusión con los intérpretes judíos, me parece importante confesar que entre los cristianos existe desde el principio una lectura anti-judía, pero para que no haya desesperación es igualmente importante reconocer que desde muy temprano existió también una lectura espiritual de esa colección de libros inspirados que los cristianos conocemos como Antiguo Testamento.

## 1. Justino Mártir

Justino nació en Samaria de padres paganos, se dedicó al estudio y la docencia de la filosofía, y encontró en el cristianismo la verdadera filosofía. Su carrera pública la ejerció en Roma desde más o menos el año 140 hasta su muerte violenta en el 166 e.c. Para efectos de nuestro tema los escritos que nos conciernen son su Primera Apología y muy especialmente su Diálogo con Trifón, ambos escritos alrededor del 150. El primero es un escrito dirigido al Emperador Antonino Pío en defensa de los cristianos. El argumento es que se tortura y mata a los cristianos por el mero nombre que llevan, sin que se les pruebe delito alguno, y que esto no es justo. Además, el cristianismo es una enseñanza verdadera, dice Justino, por cuanto una lectura de las Escrituras de los judíos demuestra que muchas cosas respecto al Salvador Jesús el Cristo fueron en ellas predichas mucho antes que sucedieran. ¿Cómo es posible entonces perseguir a quienes enseñan la Verdad sin que se les pruebe acción delictiva alguna? El segundo escrito es un diálogo inspirado por los diálogos platónicos, sólo que no es la discusión entre un maestro y sus amigos o sus adversarios, como son los diálogos de Platón. Al contrario, aquí se trata de un diálogo entre el mismo autor Justino quien representa el cristianismo y un maestro judío llamado Trifón quien se demuestra ser un defensor muy tímido del judaísmo. Como varios de los diálogos de Platón menos logrados en términos literarios y usualmente calificados de tardíos este diálogo resulta poco más que una excusa para presentar el cristianismo como Verdad demoliendo a un adversario que no presenta resistencia. Sin embargo para Justino este ejercicio es crucial porque las Escrituras que usan los cristianos son las Escrituras que recibieron de los judíos ya que aún su Biblia no incluye los escritos apostólicos que posteriormente compondrán el Nuevo Testamento y serán parte de una misma Biblia. Siendo así, un maestro o filósofo cristiano tiene que proponer y justificar una lectura de la Biblia hebrea, o más bien su traducción al griego, frente a la lectura tradicional de los judíos. Si los cristianos no pudieran justificar una lectura distinta se verían obligados a conceder la Biblia a los judíos, que evidentemente no desean hacer. De ahí la importancia para Justino de este Diálogo con Trifón.

Justino no es, por supuesto, el primero en enfrentar esta problemática. En cierto modo ya lo hace el apóstol Pablo en sus epístolas a los Gálatas y a los Romanos. Pero en la vida de Pablo todavía la Iglesia cristiana no se había separado de las comunidades judías y era más bien una corriente disidente al interior de ellas. Para Pablo lo esencial era consolidar la experiencia del espíritu como algo que no reque-

ría de los paganos que confesaban a Jesús como manifestación de Dios en el mundo que se hicieran judíos y practicaran las costumbres judías. En cambio, los judíos que reconocen a Jesús como cumplimiento de las profecías de salvación no tienen porqué dejar de ser judíos como tampoco Pablo lo hizo. Es evidente que en la posición de Pablo respecto a los paganos ya se va reconociendo que el seguimiento de Cristo rebasa la tradición judía y, por lo tanto, las lecturas paulinas de las Escrituras son el inicio de la lectura que posteriormente será anti-judía.

Más importante que Pablo para esta tradición es la Epístola de Bernabé de fecha indeterminada a fines del primer siglo o principios del segundo. Aquí las líneas se han endurecido y el tono es francamente agresivo. La interpretación anti-judía de las Escrituras que se refleja aquí tiene mucho de alegórico, concentrándose en las figuras de Cristo que se muestran desde los libros de Moisés hasta el final de la Biblia. Justino usará parte de este material pero su lectura bíblica, la que se volvió dominante entre quienes leían las Escrituras de forma anti-judía, se apartará de una dependencia sobre imágenes para concentrarse más bien en una lectura literal de las profecías que considera cumplidas en Cristo. De modo, pues, que Pablo y Bernabé son precursores de la lectura anti-judía pero no representan una forma desarrollada como la encontraremos en Justino, especialmente en su Diálogo con Trifón.

### 1.1. La Primera Apología: los judios son los asesinos del Cristo de Dios

En I Apología[1] 35.3 Justino cita Isa 65,2, "Yo extendí mis manos a un pueblo que no cree y contradice, a los que andan por un camino no bueno", e inmediatamente al Salmo 22,17, "Ellos taladraron mis manos y mis pies", que interpreta como acciones *de los judíos* contra Jesús a quien no reconocieron como el Cristo, todo esto en 35.6. Es preciso reconocer que algo de esto se insinúa en los evangelios, que Justino conoce aunque no como Escritura, pero en los evangelios quien crucifica a Jesús es en última instancia Pilato y no los judíos que, cierto, se lo pidieron. En I Apol 36.1 Justino da una interpretación de la profecía como, si bien dicha por los profetas, es el Verbo, el Cristo, que los mueve (*hos apo prosopou akouete... all´ apo tou kinountos autous theiou logou*).[2] Es todo una teoría de la profecía, que en sí no tiene nada de anti-judío pero llega a tenerlo en las expresiones que siguen en 36.3, "Por no entender eso los judíos, que son quienes poseen los libros de los profetas, no solo no reconocieron a Cristo, ya venido, sino que nos aborrecen a nosotros, que decimos haber en efecto venido y mostramos que, como estaba profetizado, fue por ellos crucificado". La culpa de los judíos está en haber crucificado al Cristo enviado por Dios debido a que no pudieron entender las profecías donde el Verbo ya les hablaba de su venida. Evidentemente, ¡al no entender al que hablaba en sus libros y al crucificarle, han perdido su derecho de posesión de esos libros que ahora se convierten en libros de quienes los entienden, los cristianos! La lectura profética que apunta a Cristo se convierte así en Justino en la descalificación de los judíos y una acusación contra ellos de ser los asesinos del Cristo de Dios.

---

[1] Hoy es común suponer que las dos apologías son en realidad sólo una. Para nuestros efectos no importa.

[2] Siempre que cite a Justino será de la edición bilingüe de los *Padres apologistas griegos* preparado por Daniel Ruiz Bueno (Madrid, BAC, 1954).

### 1.2. Diálogo con Trifón: los judíos no saben interpretar Escrituras que Dios les encargó

Como ya se ha dicho, este diálogo es en el fondo un monólogo con respuestas mínimas del judío Trifón. Y es un monólogo anti-judío en el cual consiente Trifón. Es poco probable que refleje con fidelidad el diálogo que probablemente se realizó en alguna parte del mundo helénico. Su importancia es que es el primer ejemplar del discurso *Adversus Iudaeos*, que tendrá muchos sucesores aunque se abandonará el género diálogo que refleja la tradición filosófica de Justino. Hay que matizar. La forma de diálogo impide que este texto sea una diatriba anti-judía. Es más bien un debate sobre la interpretación de las Escrituras, donde éstas se presentan como profecías del Cristo de los cristianos. Se saca la consecuencia de que los judíos no saben interpretar las Escrituras que Dios les encargó. Es decir, con esta interpretación de sus Escrituras Justino pretende a nombre de los cristianos expropiarse los textos sagrados de los judíos para entenderlos como textos que apuntan a la fe de los cristianos. Es un primer esfuerzo en la larga tradición de descalificar a los judíos mediante la manipulación de sus textos sagrados. Entonces, aunque asume la forma de una conversación cordial entre un cristiano, Justino, y un judío, Trifón, en los hechos el primero le quita toda legitimidad al segundo, poniendo así la base para toda una tradición cristiana anti-judía.

Es en el capítulo 38 que Justino anuncia sus intenciones:

> Y yo le respondí: Sé muy bien que, como dice la palabra de Dios, está oculta para vosotros esta grande sabiduría del Hacedor del universo y Dios omnipotente. De ahí que, por compasión de vosotros, pongo todas mis fuerzas en que comprendáis estas "sorprendentes" doctrinas (parádoxa) nuestras; y si no, por lo menos, yo seré inocente en el día del juicio. Pues escuchadme ahora palabras que parecen aún más "sorprendente"; y no os alborotéis, antes bien, cobrando nuevo ánimo, seguid oyéndolas y examinándolas, y despreciad la tradición de vuestros maestros, pues el Espíritu profético los arguye de incapaces para comprender las enseñanzas de Dios, y dados sólo a sus propias doctrinas. (Dial 38.2).

Trifón a esto responde muy apropiadamente, "Quiero que sepas que estás delirando al hablar así". Y un poco más adelante, "Danos, pues, por fin la razón de que este que dices haber sido crucificado y que subió al cielo es el Cristo de Dios. Porque, que el Cristo es anunciado por las Escrituras como pasible, y que nuevamente ha de venir con gloria y recibir el reino eterno de todas las naciones, sometido que le será a El todo reino, suficientemente está demostrado por las Escrituras que tu has alegado; mas que ése sea Jesús, es lo que ahora tienes que demostrarnos" (Dial 39.7). ¡Sorprendente confesión!

En los capítulos que siguen Justino argumenta que el Dios que se apareció a Abrahán cuando Dios anunció el embarazo de Sara era tres y que el Dios que se le apareció en la zarza a Moisés era dos. En fin, que el Hijo divino ya se manifiesta en los libros de Moisés. Y llegamos al cap 68, que comienza con la afirmación de Trifón, "Es que intentas demostrar algo increíble y poco menos que imposible, a saber, que Dios pudiera tolerar nacer y hacerse hombre" (68.1). Responde Justino, "Si me hubiera lanzado a demostraros eso apoyado en enseñanzas o argumentos humanos, bien que vosotros no me aguantaríais. Pero es el caso que mientras yo os pido que conozcáis las Escrituras que hablan copiosamente a este propósito, recitándolas las

más veces literalmente, vosotros os volvéis duros de corazón para comprender el pensamiento y la voluntad de Dios" (68.1). En este punto, que todo argumento sobre el Cristo debe demostrarse por las Escrituras, están de acuerdo ambos. El conflicto es más bien cómo interpretar las Escrituras. Después de citar varios pasajes, la mayoría sobre el rechazo por su pueblo de las promesas de Dios, Justino llega a su carta de triunfo, Isa 7,14, sobre la virgen que concebirá (71.3). Trifón desvía momentáneamente la atención pidiendo atención a aquéllos pasajes que los cristianos alegan han sido suprimidos por los judíos, seguramente para preparar la discusión de este texto donde el argumento cristiano descansa sobre la LXX y no tiene apoyo alguno en el TM. No se regresa al tema de la virgen hasta el capítulo 77, y en detalle en el capítulo 84, donde se dice, "Mas vosotros tenéis la audacia también en este pasaje de cambiar la interpretación que dieron vuestros ancianos que trabajaron con el rey de Egipto, Ptolomeo, y decís que el texto original no trae lo que ellos interpretaron, sino: Mirad –dice– que una mujer joven (*neanís*) concebirá; como si fuera cosa del otro mundo que una mujer conciba por trato carnal, cosa que hacen todas las mujeres jóvenes" (84.3). Y termina con su cañonazo, "No tengáis el atrevimiento de mudar ni interpretar falsamente las Escrituras" (84.4). Ya que Justino ni sabe hebreo ni posee una Biblia hebrea, mientras que Trifón no conoce las Escrituras más que en hebreo, esta discusión no puede llevar a nada. Son paralelas que jamás se encontrarán hasta que los cristianos con unos contados biblistas como Orígenes y Jerónimo de Belén lleguen a asomarse a la Biblia hebrea y vean que en este punto Trifón tenía la razón.

Verdaderamente, aunque la discusión es por ratos interesante, Justino hace poco por responder al reto de Trifón de demostrar que el Cristo que ambos concuerdan se anuncia por los profetas sea en efecto Jesús quien fue crucificado. En los caps 97 a 99 cita Justino el Salmo 22 para demostrar que David anunció mucho de lo que sucedió en el momento de la crucifixión en el Gólgota. , Esto ya parece un comienzo de respuesta al reto de Trifón en el capítulo 39. Cita también a Is 53. Pero en 115,2 llega a un dardo certero citando a Zacarías, "Y heredará el Señor a Judá, y su porción en la tierra santa y se escogerá todavía a Jerusalén. Tema toda carne ante la presencia del Señor, porque El se levanta de sus nubes santas. Y me mostró a Jesús, el gran sacerdote de pie delante el ángel del Señor, y el diablo estaba a su derecha para oponérsele [Zc 2,16-3,1; el nombre Jesús es de los LXX donde el TM dice Yehosúa, Josué]" (Dial 115.2). En este punto, Trifón calla.

En 121.4 Justino cita a Isa 49,6, "gran cosa es para mi ser llamado hijo mío, levantar las tribus de Jacob y reunir las dispersiones de Israel. Te he puesto por luz de las naciones, para que seas su salvación hasta los confines de la tierra". Y comenta, "Es cierto que vosotros pensáis que esto se refiere a la *geora* y a los prosélitos; pero en realidad fue dicho para nosotros, los que hemos sido iluminados por Jesús". Es una discusión que aún se lleva si el profeta se refiere a la dispersión (los guerim) o a las naciones extranjeras. Y Trifón no comenta. Justino añade más adelante en 123.6, citando a Ez 36,12, "Y engendraré para vosotros hombres, que serán mi pueblo de Israel. Y ellos os heredarán y seréis posesión suya, y no sucederá que estéis sin hijos de ellos". A lo que Trifón comenta, quizás con sarcasmo o con ira contenida, "¿Cómo, conque vosotros sois Israel y de vosotros dice todo eso la Escritura?" (123.7). Es la protesta de muchos judíos a través de los siglos contra las pretensiones de muchos cristianos de suplantar a Israel y tomar posesión de sus Escrituras.

Más adelante (131.2) dice Justino: "Si vosotros quisierais decir la verdad, habríais de confesar que somos más fieles para con Dios los que hemos sido llamados por Él gracias al misterio de la cruz, despreciado y lleno de oprobio. Nosotros, que por nuestra confesión de la fe, por nuestra obediencia y por nuestra piedad, somos condenados a tormentos hasta la muerte por los demonios y por el ejército del diablo, gracias a los servicios que vosotros les prestáis". Y en 134,1: "Si, pues, en algo os conmueven las enseñanzas de los profetas y aun las de Jesús mismo, más vale que sigáis a Dios que no a vuestros rabinos, insensatos y ciegos, que aun ahora os permiten tener cuatro y cinco mujeres, y uno ve a una hermosa y la codicia, cuentan lo que hizo Jacob, el que fue llamado Israel, y los demás patriarcas, y afirman que no se comete pecado alguno haciendo lo que ellos hicieron. Miserables e insensatos aún en esto".

¿Qué diremos de la última intervención de Trifón en 142? "Ya ves –dijo– que nuestro encuentro no fue de propósito; sin embargo, te confieso que me ha complacido extraordinariamente tu conversación y sé que lo mismo sienten mis compañeros; pues hemos encontrado más de lo que esperábamos y aún más de lo que era posible esperar. Y si nos fuera dado hacer esto con más frecuencia, examinando estos mismos temas, aún sería mayor el provecho. Mas como estás, dijo, para embarcarte y a la espera de que algún navío se haga a la mar, si en efecto te vas, no te descuides en acordarte de nosotros como de amigos". Aparentemente, el diálogo quedó allí por la partida de Justino del lugar. Si realmente quedó como Justino lo escribe no lo podemos saber. Si así fue, la impresión que deja Justino es que estos judíos están caminando hacia una "conversión" al cristianismo, si podemos hablar de conversión en esta temprana etapa sin anacronismo. Sea esto como fuere, la historia posterior ha demostrado que Trifón no representa a los miles y miles de judíos que nunca han sentido una atracción por la fe cristiana. No podemos presumir, como quizás lo hizo Justino, que los judíos seguirán el camino de Jesús y dejarán de ser un grupo aparte.

Con estas citas el lector de este artículo se formará una idea de este importante libro de un precursor de muchos en la interpretación cristiana de la Biblia hebrea en los siglos posteriores. Ya con esta interpretación las bases del anti-judaísmo estaban puestas. Pronto los judíos cederían a los cristianos el espacio del imperio romano y se retirarían a refugios en el imperio parto en oriente. Desde Babilonia y Jerusalén se harán los grandes estudios que desembocaron en la Misná y posteriormente. en los talmudim, el babli y el jerusalmi. En el occidente se les fueron cerrando los espacios.

## 2 . Ireneo: las Escrituras que comparten judíos y cristianos son revelaciones del mismo Dios

Ireneo escribe una magna obra contra las herejías en cinco libros (*Elenjos kai anatrope tes pseudonómou gnoseos*) que es conocida en tiempos modernos por el título del latín, Adversus Haereses (Adv Haer). Va dirigida en primer lugar contra los valentinianos y grupos egipcios similares que se confesaban cristianos pero quienes negaban que Dios el Padre de Jesucristo haya sido Creador de esta tierra. Ya que la tierra era mala, su Creador, el Dios de las Escrituras judías, tenía que ser un Dios in-

ferior en una jerarquía de Dioses. Siendo esto así, el blanco de sus ataques no eran los judíos sino cristianos heréticos. No podemos esperar, pues, todo un argumento contra los judíos. Sin embargo, Ireneo es un admirador de Justino y usó sus trabajos bíblicos en su obra, de modo que debían revelar su manera de interpretar las Escrituras.

Primero convienen algunas palabras preliminares. Ireneo fue obispo de Lyon en Galia, donde tomó la dirección de la congregación después del martirio de Fotino su predecesor. Era originario de Asia, probablemente de Esmirna, y escribió en griego. Sin embargo, su magna obra se preserva solamente en latín.[3] De la Demostración de la Predicación Apostólica (*Epideixis tou apostolikou kerugmatos*), la única otra obra de Ireneo que se preserva, existe solamente un manuscrito armenio descubierto en 1904 en la Iglesia de Santa María en Erevan.[4] La obra tiene visos de una catequesis con algunos elementos más bien apologéticos. Tampoco es un tratado dirigido contra los judíos. Pero en ambas obras Ireneo utiliza abundantemente las Escrituras.

En el Adv Haer Ireneo cita en III.2-3 algunos de los mismos textos usados por Justino para convencer a los judíos del camino de Jesús, solamente que aquí el argumento es que, como en textos como Isa 7,14 (la virgen que concebirá) e Is 61,1 (el Espíritu está sobre mi...) se anuncia a Jesús como Cristo, es evidente que el Dios que inspira al profeta es el mismo que se hizo presente en Jesús. En Adv Haer IV.12.1 cita Ireneo a Is 1,22 como, "Los comerciantes mezclan vino con agua", para decir que los ancianos tienen por hábito divulgar una tradición aguada, pues mezclan con la ley auténtica otras leyes espúreas.

En IV.17.1 y 3, el obispo recurre al contraste que los profetas comenzando con Samuel trazan entre los sacrificios, que Dios no necesita, y la justicia que El requiere. Cita varios textos de 1Samuel, Salmos, Isaías, Jeremías, Zacarías y Oseas que dan este mensaje. Este mensaje parece ir contra los judíos que practicaban sacrificios y no los cristianos que insisten en la práctica de la justicia. Hay una interpretación muy interesante en IV.20.9: ¿Cómo compaginar la afirmación que Moisés hablaba cara a cara con Dios (Nm 12,8) con el hecho que Dios se le ocultó en la peña y solamente permitió que su profeta viera su espalda (Ex 33,20-22)? Dice Ireneo que hablarse cara a cara es una promesa escatológica que se cumplió en la Transfiguración cuando se le permitió hablar de esa manera con Jesús. Esta será una afirmación no aceptable para judíos pero no es anti-judía. Una lectura similar se halla en IV.23.1, solamente que invertido, desde los evangelios hacia el Antiguo Testamento. Comienza con una cita tomada de Juan 4,35-38, cómo el Señor manda los suyos a levantar la cosecha de campos que ellos no han trabajado. ¿A quiénes se refiere, pregunta Ireneo? Pues a los patriarcas y profetas. Ellos prefiguraron nuestra fe. Nuevamente, es difícil ver una saña anti-judía en esto.

En IV.25.2 el obispo interpreta alegóricamente los gemelos de Tamar, la nuera de Judá. Zara quien recibió la banda escarlata por extender primero la mano en el parto vino después de Fares su hermano. Aquí tenemos una representación de judíos y cristianos. Es evidente que esta interpretación será inaceptable para judíos aunque

---

[3] Nosotros usamos la traducción al inglés de M.Dods en *Ante-Nicene Fathers* (1885, con una nueva edición de Grand Rapids, Eerdmans, s.f.), excepto para el tercer libro del cual existe una traducción al español editado en Sevilla por el Apostolado Mariano en 1994.

[4] Para esta obra uso la traducción al francés por L.M. Froidevaux (Paris: Du Cerf, 1959).

tampoco parece llevar una carga anti-judía. Esta interpretación se resume de forma general en IV.26.1, que dice,

> Si alguno lee las Escrituras de esta manera, encontrará una palabra sobre el Cristo y una prefiguración de la nueva vocación (*de Christo sermonem et novae vocationis*). Pues él es el tesoro escondido en el campo, es decir, en el mundo, pues el campo es el mundo. Tesoro escondido en las Escrituras, pues está significado por figuras y parábolas (*per typos et parabolas significabatur*) que, humanamente hablando, no pueden ser comprendidas antes que se cumplan las profecías, es decir, antes de la venida del Señor.

Finalmente, en V.8.3 tenemos la reflexión de Ireneo sobre la ley que dice que los animales puros son los que tienen las pezuñas divididas y que rumian (Lv 11,2ss); es una alusión a las personas que creen en el Padre y el Hijo y meditan en su ley día y noche (Salmos 1,2). La ampliación del comentario indica que Ireneo no piensa dirigirlo contra judíos tanto como contra cristianos no fieles, aquellos de quienes el Señor dijo, "aquellos que me llaman Señor, Señor pero no hacen lo que yo les digo" (Lucas 6,46), los que no meditan en su ley ni hacen obras de justicia .

Resumiendo, la interpretación de las Escrituras por este maestro y obispo está en la tradición cristiana que ve cumplimiento de las profecías en Jesucristo y sus seguidores y que busca en la línea de Bernabé y Justino tipos de Jesús y de su cruz en los libros de Moisés. Comparado con Justino se diría que parece escrupuloso en no descalificar a los judíos ni desacreditarlos. Esto seguramente tiene que ver con el hecho de que necesita demostrar que las Escrituras que comparten judíos y cristianos son revelaciones del mismo Dios quien creó un mundo bueno y se encarnó en ella para que los humanos pudiéramos vestir la naturaleza divina (III.2; IV.20.4), "que le sirvamos en santidad y justicia todos los días de nuestra vida para que unidos al Espíritu de Dios accedamos a la gloria del Padre (*uti complexus homo Spiritu Dei in gloriam cedat Patris*).

## 3. Tertuliano: Adversus Iudaeos

Con *Tertuliano* nos encontramos con un polemista neto que escribió entre otras muchas obras de controversia una intitulada Adversus Iudaeos.[5] Es una obra que poco aporta al tema que nos ocupa, a pesar de su título prometedor. Tiene muy poca interpretación bíblica específica. En el capítulo 2 alega que la ley fue anterior a Moisés pues fue conocida por Abrahán. En cambio, un asunto como la circuncisión no fue necesaria para la santidad de personajes como Enoc. Si Dios hubiera querido que el hombre fuera circuncidado habría creado así a Adán. En el capítulo 3 cita el famoso texto de Is 2,1-4, que habla de las naciones que fluirán a Sión y harán de sus espadas azadones. "¿De quién más debe entenderse sino de nosotros, quienes siendo enseñados la nueva ley observamos sus prácticas –siendo obliterada la vieja ley". Más adelante en el mismo capítulo aplica el dicho de Oseas sobre "no mi pueblo" que vendrá a ser "mi pueblo" (Os 1,10) a los cristianos. El siguiente capítulo descarta la práctica del sábado sin mucha discusión de las Escrituras y el 5 ha-

[5] Hasta donde yo sepa la obra de Tertuliano no está traducida al español. Uso la traducción al inglés de S. Thelwall en la colección antes mencionada de *Ante-Nicene Fathers*.

ce lo mismo con los sacrificios. Aunque el tratado contiene 14 capítulos poco ofrecen para el tema que nos ocupa. Tertuliano considera el judaísmo superado pero no lo desarma tan dramáticamente como Justino. No deja de ser sorprendente, considerando que escribe un tratado polémico y no un diálogo como lo hizo Justino. Nada indica, por lo menos en este tratado, que conoció la obra de Justino.

## 4. Orígenes: el biblista

Orígenes es la primera persona cristiana que se puede llamar con propiedad un biblista. Como es de conocimiento general era alejandrino, nacido en el seno de una familia cristiana en esa gran urbe alrededor de 185. Murió en Cesarea de Palestina, donde pasó sus dos últimas décadas de vida y actividad, en 253 e.c. Fue maestro muy respetado, predicador muy solicitado y un escritor prolífico. La mayoría de sus obras se perdieron o fueron destruidas a raíz de su condena por el Concilio de Constantinopla en 553 e.c. en el griego original, pero gracias a las traducciones de Rufino muchas se conservaron en traducciones latinas.

El autor de este artículo no tiene la capacidad de examinar y analizar su vasta producción. Por ello me limitaré a dos escritos representativos, uno un comentario y el otro una colección de homilías. Se trata de su Comentario sobre el Cantar de los Cantares, por un lado, y sus homilías sobre el libro del Éxodo por el otro. Ambos escritos se preservan únicamente en traducciones latinas hechas por Rufino alrededor del 400 e.c.[6] Del comentario se preservan solamente dos y medio de los diez libros. Se preservan trece homilías de Orígenes sobre el libro del Éxodo.

### 4.1. Las homilías y sermones

Como introducción a la hermenéutica de Orígenes permítanme citar algunos comentarios de las homilías, textos dirigidos a laicos y laicas para su edificación en la vida cristiana. Dice la primera homilía, sección 5, "¿Te das cuenta que tu cometes tales hechos (como el rey de Egipto con los hebreos)? Sabe que combates por el rey de Egipto, es decir, que tu actúas bajo el impulso del espíritu de este mundo. Para penetrar más a fondo, uno puede ver en ese rey que ignora a José el diablo, ese necio que dijo en su corazón: No hay Dios".

En la segunda homilía sobre el Éxodo, sección 1, encontramos una declaración muy significativa de método: "Para nosotros, sabemos que la Escritura no fue escrita para contarnos historias antiguas, sino para nuestra instrucción salutífera; así entendemos que esto que leemos es siempre actual y no solamente en ese mundo que representa Egipto sino en cada uno de nosotros".

¡Verdaderamente esclarecedor! Se acostumbra despachar a Orígenes con el calificativo de alegorista, y por ende distorsionador de sentido literal de los textos. ¡Esto es demasiado fácil! Es evidente que Orígenes como muchos sabios alejandrinos recurre a la alegoría. Pero, ¿para qué? Aquí tenemos en una oración la respuesta, para edificación de los fieles. Sus lecturas alegóricas no son descontroladas. Co-

---

6 Para el primero uso la traducción al español de Argimiro Velasco Delgado en Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), y para el segundo la traducción al francés de P. Fortier en Origene, *Homélies sur l'Exode* (Paris: De Cerf, 1947).

mienzan con un respeto por el sentido literal, pero siguen con la convicción de que las Escrituras, hebreas y apostólicas, se escribieron *para nosotros y nuestra salvación*. El sabio puede interesarse en las complejidades de la historia; el predicador busca responder a la sed espiritual de sus oidores. Cuando la letra no dice nada para las luchas espirituales de los creyentes hoy, es preciso buscar un sentido más profundo. Para eso el Espíritu Santo escribió las Escrituras, Antiguo y Nuevo Testamento.

Orígenes era un hombre de iglesia. Se dejaba guiar por la "regla de fe" que resumía la fe trinitaria de la Iglesia. En sus clases en el equivalente de la universidad se permitía libertades especulativas donde la regla no tenía orientaciones específicas. Esto lo podemos ver especialmente en su *Peri Arjón*, una especie de texto universitario para orientación de sus alumnos. En sus sermones es mucho más cauto y sus especulaciones están dirigidas estrictamente por el sentido más lato de la regla de fe. Eso no quiere decir que no use su imaginación especulativa, pero ahora muy encaminada a la orientación de la vida espiritual de quienes le están oyendo desde el púlpito (o su equivalente). Veamos un ejemplo: Comentando Éxodo 1 se pregunta si cuando Séfora y Púa desobedecieron a rey al dejar vivos a los niños varones, también le desobedecieron matando a las niñas hembras. Varones, aunque sean uno en mil (Eccl 7,28), son aquellos que dirigen su mirada a lo duradero y eterno y se dedican a la contemplación de las cosas invisibles más que las visibles (II Cor 4,18). Evitan el lujo y practican la virtud, tales hombres Faraón, es decir, el diablo quiere matar. En cambio las hembras son las que gustan de las cosas temporales y que no elevan sus ojos al cielo. Cuando veas hombres pasar la vida en el placer y sumergirse en el lujo, pasar su tiempo en banquetes con vino, entiende que estos son los que el rey de Egipto quiere dejar con vida. Volviendo a la pregunta, "Las mujeres sabias significan el conocimiento razonable. Ellas son neutrales y favorecen el nacimiento tanto de varones como de hembras. Es decir, que este conocimiento ordinario de la ciencia razonable es la suerte de la mayoría de los hombres, ella instruye y nutre el mundo... Mi opinión personal es que, por las palabras de la Escritura, "temían a Dios y desobedecieron al rey de Egipto", esas mujeres sabias se designan como figuras de los dos Testamentos... Para mi, siguiendo en ello el sentido de la Escritura, me atrevo a decir que ellas no dejaron con vida a las hembras" (2.2). ¡Muy interesante! Es especulación, no hay duda. Pero todo controlado por una intención de auxiliar a los cristianos en su vida espiritual. Y el predicador no engaña a sus oidores, sino que advierte cuando una interpretación es su opinión personal, o su conclusión a base de lo que el texto dice junto con lo que no dice.

Ahora, la vida espiritual tiene para Orígenes un sentido preciso, resumido en la expresión "apokatástasis panton", restauración de todas las cosas. Esta expresión, tomada de un sermón de Pedro en el libro de los Hechos de los Apóstoles 3,21, Orígenes la entiende a la luz especialmente de 1Cor 15, donde se dice que el último enemigo será destruido (1Cor 15,25-26) y Dios será "todo en todos" (ver Peri Arjon III.6.5-8).[7] Que Dios sea todo en todos se entiende como una meta de un camino largo de disciplina en la que el alma va expulsando todo lo contrario a Dios y poco a poco alcanzando a Dios, lo cual nunca se logra plenamente en esta vida. Hay que saber que cuando el apóstol dice todo significa también nuestros pensamientos y de-

[7] Para una discusión más amplia de esta temática puede consultarse el artículo de Jorge Pixley, "Apokatastasis Panton", *XILOTL* 19 (1997), 71-102.

seos, que también tienen que llegar a ser solamente Dios. La vida cristiana es un camino de toda una vida de disciplina espiritual donde vamos habituándonos a que Dios nos llene y sea el objeto de nuestros deseos. Una vez entendemos esta comprensión de la vida espiritual podemos entender aquello que motiva la predicación de Orígenes y orienta la interpretación "espiritual" que aparece en sus homilías.

### 4.2. Comentario al Cantar de los Cantares

El Comentario al Cantar de los Cantares comienza con una introducción donde el autor plantea sus métodos. Y las primeras frases tienen que ver con el sentido literal de este libro maravilloso. El libro debe leerse como un drama donde los esposos están inflamados por el amor. Pero este amor es también, dice Orígenes, un amor entre Dios y el alma piadosa. Moisés al escribir el Génesis habló sin duda de la hechura y formación de dos hombres (caps 1 y 2, respectivamente). Pablo, quien sin duda entendía a Moisés mejor que nosotros, habló de dos hombres, uno interior que se va renovando día a día, y otro exterior, que se va corrompiendo y debilitando "incluso en santos de la calidad de Pablo" (Pról 2.5). Asimismo, debemos entender los amores del Cantar a la vez como amores carnales del hombre (y la mujer) exterior, pero más aún del hombre interior. Creo que aquí podemos recordar lo que Orígenes comentaba en su segunda homilía al Éxodo sobre que toda Escritura se hizo para nuestra salvación. Para la salvación es más importante leer los Cantares como cantos del alma (hombre interior) y Dios que de los cónyuges que se expresan amor. No quiere ello decir que lo segundo sea falso, sino simplemente que no es tan útil al creyente que lo primero. Dice más adelante en Prólogo 2.17, "Ahora bien, el alma es movida por el amor y deseo celestes cuando, examinadas a fondo la belleza y la gloria del Verbo de Dios, se enamora de su aspecto y recibe de él como una saeta y una herida de amor".[8] Y luego: "Nos conviene saber que, de la misma manera que el hombre exterior puede caer en un amor ilícito y contrario a la ley, de modo que ame, por ejemplo, no a su prometida o a su esposa, sino a una ramera o a una adúltera, así también el hombre interior, es decir, el alma, puede caer en un amor, no hacia su legítimo esposo, que dijimos era el Verbo de Dios, sino hacia algún otro, adúltero y corruptor" (Pról 2.18).

El libro de Cantares es un libro, más que de amor de deseo. Ella lo desea a él y él la desea a ella, y hay mucha lamentación sobre la separación, poca o ninguna celebración del amor consumado. De esto dice Orígenes: "Debemos saber que el amor de Dios siempre tiende hacia Dios, del que se origina, y mira al prójimo, con el que tiene parte por estar asimismo creado en incorrupción. Así pues, todo lo que está escrito sobre el amor tómalo como dicho del deseo, sin preocuparte en absoluto de los nombres, porque, de hecho, en los dos se pone de manifiesto el mismo valor (Pról 2.32). Dice más: "El nombre del amor se aplica en primer lugar a Dios, y por eso se nos manda amar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas, como origen que es de nuestra misma capacidad de amar. Y, sin duda alguna, en ese mismo amor va ya incluido también nuestro amor a la sabiduría, a la justicia, a la piedad, a la verdad y a todas las virtudes, pues una

---

8 Aquí Orígenes comenta Cantares 2,5 en la traducción de los LXX. El hebreo habla de estar enferma y no herida. de amor.

sola y misma cosa es amar a Dios y amar el bien" (Pról 2. 35). Y más: "Debemos saber que todo aquel que ama el dinero o cuanto en el mundo hay de materia corruptible abaja la fuerza del amor, que proviene de Dios para cosas que Dios no quiere. Efectivamente, Dios no concedió a los hombres el amor de tales cosas, sino el uso" (Pról 2.37).

Para completar esta visión del método del Comentario a los Cantares conviene mencionar la forma en que Orígenes entiende la obra de Salomón. Este sabio escribió tres tratados de Escritura, que corresponden a un plan de estudios de alto nivel. Comienza por la ética (Proverbios), seguido por la física (Eclesiastés) para desembocar en la contemplación (Cantares). Creo que no es errado decir que para Orígenes el libro de los Cantares es el libro más espiritual de las Escrituras. Entonces, su comentario a este libro quiere ser un guía para el alma piadosa en su camino hacia Dios. ¿Alegoría? Sí, por supuesto. ¿Es por lo tanto inservible hoy? ¡De ninguna manera! El problema de los intérpretes no es si respetan el sentido literal o no. La pregunta obligada es si saben anclar su lectura espiritual en la realidad de la vida o no. O si, por otro lado, su búsqueda de lo concreto e histórico no les permite discernir el sentido profundo de las Escrituras. Me parece que la diferencia entre el supuesto literalismo de Antioquía y la alegoría de Alejandría no es tan grande como se la ha pintado. Los mejores intérpretes antioqueños, como Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo y los mejores de Alejandría, como Orígenes y sus sucesores supieron apreciar lo literal sin estar atado a ello. Y de unos y otros Orígenes fue el gran maestro, por más que se le haya despreciado después de su condena por supuesta herejía en Constantinopla trescientos años (!) después de muerto.

Repasemos algunos ejemplos concretos de la interpretación que hace Orígenes. En la homilía 9 sobre el Éxodo, que comenta el tabernáculo, dice lo siguiente en la sección 3: "La razón que motivó la construcción de ese tabernáculo está indicada más arriba [donde siguiendo a Hebreos habla de Cristo que entró en el tabernáculo en el cielo], porque el Señor dijo a Moisés: Vosotros me haréis un tabernáculo y me apareceré en medio de vosotros. Dios deseó que le hagamos un tabernáculo, y promete que si se lo construimos lo podremos ver". Sobre las partes del tabernáculo dice de las tablas verticales recubiertas de plata que anuncian la Palabra de Dios. Y también, "Estos son los apóstoles, que tienen por bases de su predicación los profetas... Los capiteles son, pienso yo, aquellas de las que dice el Apóstol que son la cabeza del hombre, el Cristo... Las barras que juntan las tablas, ya hemos visto, son las manos enlazadas de la comunidad apostólica "(9.3). "Cada quien puede también construir en su alma un tabernáculo para Dios" (9.4). Sobre el candelabro: "Este candelabro está colocado al sur de manera que mira el aquilón. Porque allí ilumina la lámpara, es decir cuando el corazón viejo, uno debe siempre mirar al norte para observar la venida de aquel que viene del norte [el enemigo que menciona Jeremías...]" (9.4). Y sobre la mesa: "La mesa que lleva los doce panes de la proposición se colocará al septentrión, mirando hacia el mediodía. Estos panes son la palabra apostólica, tanto por su número como por sus efectos... El Señor viene de Temán, está escrito [Hab 3,3], es decir del sur" (9.4). En esta interpretación alegórica del tabernáculo que construyó Moisés se puede apreciar el afán de hacer de un material árido algo que inspire a sus oidores en el trayecto de sus vidas espirituales.

Más importante, por su enorme influencia sobre el movimiento monástico posterior, es el Comentario al Cantar de los Cantares. Veamos algunos ejemplos con-

cretos: Dice en términos generales, "Esta esposa que habla representa a la Iglesia congregada de entre los gentiles. Las hijas de Jerusalén, en cambio, a las cuales va dirigida la plática, son las almas que, gracias a la elección de los padres, se dicen queridísimas, cierto, pero son enemigas por causa del Evangelio: son las hijas de la ciudad terrenal de Jerusalén" (Com Cant 2.1.3). Sobre Cant 1,5, donde la mujer se dice ser negra pero hermosa, comenta, "Negra soy, en efecto, hijas de Jerusalén, puesto que no desciendo del linaje de varones ilustres ni recibí la iluminación de la ley de Moisés, pero tengo conmigo mi propia belleza. Efectivamente, en mi está aquella primera creación que en mi se hizo a imagen de Dios, y ahora, al acercarme al Verbo de Dios, he recibido mi belleza" (2.1.4). Y más adelante, siempre comentando el mismo texto, "¿Cómo ignoráis que la apariencia de aquella imagen tiene ahora en mi su plena realidad? Yo soy aquella etíope, soy negra, ciertamente, por la condición plebeya de mi linaje, pero hermosa por la penitencia y por la fe, pues en mi he acogido al Hijo de Dios, he recibido al Verbo hecho carne" (2.1.6). Y luego adelante, "Mi opinión es que se dice que está allende los ríos de Etiopía el que está ennegrecido por la enormidad y sobreabundancia de sus pecados y así, impregnado del negro tinte de su maldad, se ha vuelto negro y tenebroso. Y sin embargo, ni siquiera a éstos rechaza Dios: Dios no rechaza a nadie de cuantos le ofrecen sacrificios de espíritu contrito y de corazón humillado, es decir, de cuantos se convierten a El por la confesión y la penitencia. Por eso nuestro pacífico Señor dice: Al que viene a mi, yo no lo echo fuera" (2.1.44). Orígenes ha hecho en este inciso un repaso de muchísimos textos en la Biblia hebrea que hablan de negrura, asunto que no hemos creído conveniente citar aquí, con una concentración en la relación entre Salomón y la reina de Saba (o Etiopía como se creía), probablemente influenciado por la temprana existencia de una iglesia cristiana en aquella región africana. Todo lo concluye en 2.1.55-56 de la siguiente manera: Por otra parte, en cuanto al hecho de que parece hablar un solo personaje y sin embargo, se compara con muchos en la negrura, bien con las tiendas de Cedar, bien con los pabellones de Salomón, debe entenderse del siguiente modo: parece, efectivamente, una sola persona, pero son innumerables las iglesias que están dispersas por el orbe de la tierra e innumerables las asambleas y muchedumbres de pueblos: de la misma manera que el reino de los cielos se dice no ser más que uno, pero se mencionan muchas mansiones en la casa del Padre. Sin embargo también puede decirse de cada alma que después de muchísimos pecados se convierte y hace penitencia: es negra, ciertamente, por sus pecados, pero hermosa por su penitencia y por los frutos de la penitencia. En fin, de esta misma que ahora dice: Soy negra y hermosa, porque no persiste hasta el fin en la negrura, de esta misma dirán luego las hijas de Jerusalén: ¿Quién es ésta que sube blanca, recostada sobre su amado? [8:5].

A Cant 1,8, que en la LXX dice, "Si no te conoces, tú, bella entre las mujeres, sigue las huellas de los rebaños, y apacienta tus cabritos entre las tiendas de los pastores", Orígenes dedica otro capítulo entero, el 2.5, que comienza con una cita de Sócrates, "De uno de los siete que la fama celebra entre los griegos como señeros en sabiduría, se ha transmitido, junto con otras, esta admirable sentencia: Entérate de ti mismo o conócete" (2.5.1). Entre lo mucho de interesante que contiene este capítulo, como se podrá imaginar el lector de este artículo, escojo alguno: "En cuanto descuida la ciencia, necesariamente se verá zarandeada por todo viento de doctrinas hacia el engaño de los errores, de suerte que plantará su tienda ahora junto a aquel

pastor, es decir, maestro de la palabra, luego junto a otro; y así andará en continuo vaivén apacentando, no ovejas, que son animales simples, sino cabritos –los sentidos lascivos e inquietos, dedicados al pecado–, y frecuentando la compañía de diversos maestros buscados expresamente para esto. Y tal será la pena para la culpa del alma que no se esfuerce en conocerse a sí misma y por seguir al único pastor que dio su vida por sus ovejas" (2.5.17). Y más adelante, "Esta alma, por el hecho de estar progresando, es llamada bella, sin embargo, para que pueda también llegar a la perfección, necesita de esta advertencia: si recorriendo cada uno de las interrogantes que hemos propuesto no se conoce a si misma y no se ejercita vigilante en la palabra de Dios y en la ley divina, le tocará andar cosechando sobre cada punto opiniones bien diversas e ir a la zaga de hombres que no han hablado palabra notable ni que proceda del Espíritu Santo" (2.5.29).

## 5. Conclusión: el diálogo pide descartar las actitudes prepotentes de un Justino y sus sucesores

Pienso que con estas citas de las homilías sobre el Éxodo y del comentario sobre Cantares hemos dado a los lectores y lectoras de este ensayo elementos para hacer una apreciación preliminar de la interpretación del gran alejandrino. Tratemos ahora de vincularlo a nuestro tema, el de la actitud hacia los judíos. Recordarán que tratando el tabernáculo Orígenes leyó imágenes sobre la Iglesia fundada sobre los apóstoles, cuya cabeza es Cristo, imágenes paulinas (o deuteropaulinas). Sin embargo, también abunda la interpretación de estas Escrituras por otros textos en la misma Biblia hebrea, como vimos con la interpretación de la orientación del candelabro según las profecías de Jeremías o de la negrura de la protagonista de Cantares por la reina etíope que visitó Salomón. Con todo, la de Orígenes es una interpretación cristiana de las Escrituras de los judíos (y las judías). Sin embargo, no encontramos en los textos que hemos examinado ni el autor de este ensayo ha encontrado en sus sondeos limitados de la vasta producción de este biblista nada expropiatorio como lo que vimos en Justino. Para Justino EL significado de las profecías es su referencia a Jesús, y los judíos y las judías tienen sus corazones endurecidos al rehusarse a reconocerlo. Por el contrario, Orígenes frecuentemente da a entender que su interpretación es UNA, es su propia opinión. Esto me parece una diferencia muy importante entre estos dos escritores que representan diferentes corrientes de pensamiento en la Iglesia primitiva. La conveniencia de la lectura alegorizante de Orígenes se puede discutir (su utilidad es innegable). La lectura de Justino es ofensiva y debe repudiarse. El autor de este ensayo no está en la capacidad de trazar el impacto de estos escritores sobre sus sucesores pero sospecha que en sus respectivas esferas ambos tuvieron una post-vida considerable –Justino en Occidente y Orígenes en Oriente. Los escritos de Orígenes fueron condenados en el Concilio de Constantinopla de 553 y en su mayoría perecieron en griego. Su impacto en Oriente posterior al siglo VI fue, entonces, limitado, aunque a través de su admirador Evagrio Póntico se conocieron muchas de sus ideas. Muchos escritos se preservaron en latín, gracias a la diligencia del traductor Rufino de Aquilea del siglo V. Tanto en un lado como en el otro su obra más influyente, el Comentario a los Cantares con su interpretación del camino espiritual del cristiano tuvo su impacto principal mediante su admirador

Dionisio el Areopagita de principios del siglo VI, cuyos escritos fueron traducidos al latín y muy estudiados en los conventos de Occidente. Estas no son más que pinceladas que habría que comprobar con estudios precisos de muchos autores de la antigüedad.

Para efectos de un diálogo con judíos y judías sobre las Escrituras tenemos que descartar las actitudes prepotentes de un Justino mártir y sus múltiples sucesores. No es claro cuál sea la utilidad de Orígenes, quien hoy representa una interpretación ajena al afán moderno de analizar todo en su contexto histórico. Pero por lo menos es uno de los próceres del estudio bíblico que debe ser estudiado. Al ir superando la confianza total en el racionalismo que caracterizó mucho del pensamiento académico de los siglos XIX y XX una de nuestras necesidades es volver a estudiar los primeros estudiosos de la Biblia.

**Jorge Pixley**
Apartado postal 2555
Manágua
Nicarágua
jjpixley@ibw.com.ni

*JACIR DE FREITAS FARIA*

# LA RELECTURA DEL *SHEMÁ ISRAEL* EN LOS EVANGELIOS Y EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

**Resumen**
El presente estudio es un análisis de Deuteronomio 6,4-9, el *Shemá Israel* "escucha, oh Israel", en los textos de los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. Ese tesoro de la fe de Israel quedó grabado en el corazón de los primeros cristianos, los cuales no pudieron dejar de vivir la experiencia de Jesucristo sin referirse al modo judío de ser el pueblo electo. Se analizarán los Hechos de Jesús y de sus discípulos/as en la perspectiva de *Escuchar, Oír e Interpretar* desde la fe en Jesús, como la presencia de Dios en medio de los suyos.

**Abstract**
This essay is an análisis of Deuteronomy 6,4-9, or Shemá Israel "Listen, oh Israel", in the texts of the Gospels and the Acts of the Apostles. This jewel of the faith of Israel remained ingrained in the hearts of the first Christians, who couldn't continue living out the reality of Jesus Christ without reference to the Jewish way of being the chosen people. The Acts of Jesus and his disciples will be analyzed in the perspective of *Listening, Hearing and Interpreting* from the standpoint of faith in Jesus, as the presence of God amongst his own people.

## Introducción

La relectura del Primer Testamento (PT) en el Segundo Testamento (ST) nos conservó este tesoro del *Shemá,* verbo hebreo que en español significa oír, escuchar, interpretar. Los evangelios de Mateo y Juan interpretarán la vida de Jesús y de sus seguidores en la perspectiva del *Shemá Israel.* Basta releer los textos del ST en esta perspectiva y encontraremos algunas intuiciones que antes no hemos percibido[1]. El *Shemá* estaba en el corazón de cada judío. ¡Quién, todavía hoy, no oyó o cantó las palabras de Dt 6,4: "¡Escucha (*Shemá*), oh Israel! Oh Señor nuestro Dios, el Señor es Uno." "Ese versículo constituye la profesión de fe israelita. Todo israelita debe recitarlo, tal y como se haya escrito en el ritual, todos los días, por la mañana y en la noche. Las primeras palabras que un niño o niña debe aprender a pronunciar son: *Shemá Israel...* y las últimas palabras que pronuncia un israelita mo-

[1] Cf. Frédéric Manns, *Israël de Dieu - Essais sur lê christianisme primit,* Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1996, p.24-32. Nuestra reflexión debe mucho a las intuiciones de Frédéric Manns.

ribundo son: *Hashem Elohénu, Hashem Ehad* (El Eterno es nuestro Dios, el Eterno es uno)"[2].

En Espíritu de diálogo con el pensamiento judío, intentaremos releer el *Shemá* en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles. Pero, antes, vamos a demostrar el significado del *Shemá* y su relación con el tema de la presencia de Dios. El *Shemá* nos enseña que son necesarios tres modos para amar a Dios. El número tres significa la perfección. Siguiendo esa lógica, 3 x 3 significa, entonces, perfección x perfección. Por eso, escogemos 9 textos de los Evangelios y Hechos de los Apóstoles para nuestro análisis. Con seguridad, no será perfecto el análisis de los textos, pues solo Dios es UNO, perfecto y eterno.

## I. Preliminares

La relectura del *Shemá* en los textos del ST tiene dos antecedentes: la relación de esos con el tema de la Presencia de Dios y el significado judío de los términos, normalmente traducidos por corazón, alma y fuerza, los cuales forman el soporte de la profesión de fe en Dt 6,4-9. Y a ellos está ligada la *Torá*, señal visible de Dios que pide fe y amor al prójimo.

### 1. El *Shemá* y la presencia de Dios

En tiempos del Primer Testamento, la presencia por excelencia de Dios estaba en el Templo de Jerusalén. Su destrucción, en el año 70 dC, obligó a judíos y cristianos a buscar un nuevo modo de hablar de la presencia visible de Dios. En verdad, los judíos creían que la presencia de Dios estaba no solo en el Templo, sino en todo lugar. No hay lugar que no tenga la presencia de Dios; por eso, la destrucción del Templo, no fue tan problemática para Israel. Jesús, al decir: "Destruyan ese templo, y en tres días yo lo reconstruiré" (Jn 2,19) estaría en la misma línea de pensamiento. Se puede destruir el Templo en sus piedras, pero el Templo/Presencia de Dios que habita en cada uno de nosotros, jamás será destruido. En Jesús, las comunidades del Segundo Testamento comienzan una nueva experiencia de la Presencia de Dios. Jesús dice: "Donde dos o tres estuvieran unidos, yo estaré en medio de ellos".

Una historia del tiempo de los rabinos dice que tres rabinos lloraban frente a la destrucción del Templo, pero Rabi Akiba reía. Los rabinos le preguntaron:

- ¿Por qué ríes, cuando nosotros lloramos? Y Rabi Akiba respondió:
- El Templo destruido nos muestra un nuevo camino. El Templo depende de la *Torá*. Ya no tenemos más el Templo, pero tenemos lo esencial: la *Torá*. Si en el Templo subía la humareda de los sacrificios, ahora sube la alabanza de nuestro corazón. Dios está presente en los corazones, allá donde habita la *Torá*, no la *Torá* de pergamino, sino la *Torá* encarnada.

Y los rabinos respondieron: una vez más eres tú Akiba el que nos consuela.

---

[2] Cf. Meir Matzliah Melamed, *A lei de Moisés - Ttradução de comentários,* Rio de Janeiro: Gráfica Danúbio, 1980.

Según el Rabi Akiba la destrucción del Templo de Jerusalén fue un beneficio, ella sirvió para abrir un camino nuevo de servicio a Dios y de seguimiento a la *Torá*. Con la destrucción del Templo el judaísmo se vuelve con mayor fuerza hacia la *Torá* y el cristianismo ve en Cristo la realización de la promesa. Jesús es el Mesías, el Dios encarnado que debe ser anunciado a todos los pueblos. Israel, a su vez, toma conciencia que es el pueblo elegido con la misión de llevar a Dios a todos los pueblos. En verdad, un camino no desautoriza al otro. La diferencia se encuentra en la interpretación de la presencia de Dios. Y es por eso, que judíos y cristianos van a mantener el *Shemá* como experiencia vital de fe, y, a partir de él, van a hacer la experiencia de fe que busca interpretar la presencia de Dios.

## 2. El significado del Deuteronomio 6,4-9

Este clásico texto que expresa la fe de Israel dice:

"*Escucha, oh Israel*: El Señor es nuestro Dios, el Señor es *uno*. Por lo tanto, *amarás* al Señor, tu Dios, con todo tu *corazón*, con toda tu *alma* y con todas tus *fuerzas*. Que las palabras de los mandamientos que hoy te doy estén en tu corazón. Tú las repetirás a tus hijos y sobre ellas hablarás cuando estuvieres en casa y cuando viajes, cuando estuvieres acostado y cuando estuvieres de pie. Tú también las atarás a tu mano como una señal, y serán como un frontal entre tus ojos; tú las escribirás sobre los postes de la puerta de tu casa y en la entrada de tu ciudad".

Para comprender la relectura de ese texto en el Segundo Testamento, es necesario entender el significado de *Shemá, ehad, 'hab, lêb, nêfesh* e *Me 'ôd*. Veamos:

SHEMÁ = OÍR: Interpretar, comentar la *Torá*. Es por eso que el *Shemá* está unido directamente a la *Torá* escrita y oral. Y, la *Torá* que no se comenta está muerta. Es un texto sin vida. El secreto, al comentar la *Torá escrita*, está en unirlo con la *Torá* oral. Las homilías, oraciones o sermones en nuestras iglesias deberían seguir ese principio judío de interpretación. Así, la homilía bien hecha es la que está en sintonía con la vida. Los judíos la llaman homilía de *Midrashe*. Ese fue el método usado por Jesús para hablar de la presencia de Dios. Él siempre hablaba a partir de la vida. Las parábolas de cuño rural no faltaron en sus predicaciones.

EHAD = UNO: Completo, sin división interior. Esta es una traducción mejor para el término hebreo *ehad*. Algunas Biblias traducen *ehad* por único, pero esa no es una buena traducción. Único siempre está en relación a alguien. Cuando digo: "Entre las mujeres de ese pueblo, Luciana Heloísa es la más bella", automáticamente estoy comparando la belleza de las mujeres presentes y llamando la atención sobre la belleza de una de ellas. "¡La bella entre las bellas!" Así, decir que nuestro Dios es Uno es decir que Él no está en relación a otros dioses. No existen otros dioses para ser comparados al Dios de Israel. Dios es indivisible, es UNO.

'HAD = AMAR: Es la tarea de todo judío. Amar exige integridad, donación, entrega, creer. Por eso, el amor pregonado en Dt 6,4-9 debe atravesar todos los momentos del día-a-día, estando sentado, andando, acostado o de pié. No es posible escapar de la tarea diaria del amor. Además, el amor es tridimensional. Debe ser practicado con el corazón, el alma y la fuerza (posesiones). Decir esas tres cosas es decir la perfección de un triángulo equilátero. Más tarde, ¿la fe cristiana no entendió como si fuesen tres en uno? Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero

los tres son uno. ¿Se puede lograr mayor perfección? ¿Pero, qué es corazón, alma y fuerza?

LÊB=CORAZÓN: Sentimiento y razón integrados. En nuestros días, corazón simboliza a las emociones. Una persona enamorada dice a su amor: "¡Te amo con todo mi corazón!" Rápidamente el enamorado comprenderá el significado de tan bellas palabras. Pero en el tiempo de Jesús no era así. El pueblo de aquella época entendía el corazón más como la sede de la razón, del raciocinio. Nosotros, hoy, entendemos que el lugar de la razón es la cabeza. En el mundo semita, para expresar el sentimiento se usaba como símbolo el hígado, las entrañas. Una expresión de amor debería haber sido: "¡Te amo con todo mi hígado, con mis entrañas!" Cuando los evangelios dicen que María guardaba todo en su corazón, quiere decir que ella razonaba, razonaba y no comprendía tan gran misterio, pero más que a él, ella se entregó con razón y sentimientos integrados.

NEFESH=ALMA: Aquello que me hace ser, que me da dignidad. Aquello que hace también a otro ser. Alma y dignidad, personalidad, individualidad, vida, estado de ánimo, espiritualidad, bondad.

ME'ÔD =FUERZA: Poder adquisitivo, dinero, posesiones. *Me'ôd* no es fuerza en el sentido de vigor, conforme a las traducciones de nuestras Biblias, sino todo aquello que poseo, que tengo y que debe ser puesto al servicio de otro. Vamos a continuar usando el sustantivo fuerza por ser el más conocido. De todas formas, sería mejor decir posesiones.

## II. La relectura del *Shemá* en los Evangelios

No existe una persona sin estas tres dimensiones: corazón, alma y fuerza. Y es con ellas con las que el buen judío, el buen cristiano debería amar a Dios. Josías, rey de Judá, es un ejemplo de rey que siguió el *Shemá*. Así registró su memoria el libro de los Reyes: "Antes de él (Josías) no hubo rey alguno que se hubiese dirigido, como él, hacia el Señor, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, en toda su fidelidad a la *Torá* dada a Moisés, ni después de él hubo alguien que se le pudiese comparar" (2 R 23,25).

La comunidad del evangelio de Mateo, la más cercana al judaísmo, no dejó de analizar a Jesús y a sus seguidores desde la perspectiva del *Shemá*. Leamos algunos pasajes de este evangelio en la perspectiva del *Shemá*.

### 1. El *Shemá* en Mateo 6,1-18 exige oración, limosna y ayuno

Ese texto es muy conocido por todos nosotros. Hace parte del Sermón de la Montaña. Jesús presenta a sus oyentes tres modos de vivir la justicia: limosna, oración y ayuno. Quien vive el *Shemá* practica esas tres cosas. ¿Cómo ellas corresponden al esquema del *Shemá*?

*Corazón: oración*. En el judaísmo, la liturgia es el servicio del corazón. Se llama a cada judío para amar a Dios con todo su corazón. La liturgia es el lugar para hacer memoria de la presencia de Dios entre su pueblo de ayer y de hoy. La oración nos coloca en el camino de la santificación. Y no es suficiente santificar a los

otros, es necesario también que me santifique a través de la oración, del encuentro con Dios.

*Alma: ayuno.* El ayuno es la aflicción del alma, que sacrifica a sí misma a Dios y al prójimo, en la simplicidad y en el silencio. Los judíos hacen ayunos públicos de carácter penitencial, como en el "Día del Perdón" (*yom kipur*), o de memoria penitencial de los acontecimientos tristes ocurridos en la historia de Israel. El ayuno también está unido a la ofrenda como gesto de caridad para con el otro que pasa por necesidades económicas. El ayuno devuelve la dignidad al ser (alma) de quien lo hace, tal y como sucede cuando recibimos al otro, sea el mismo Dios o sea el pobre. No debemos ser hipócritas, fingidos, autosuficientes, sino sencillos en nuestro silencio.

*Fuerza (posesiones): limosna.* Lo que se ofrece como limosna forma parte de las posesiones de aquel que pone sus bienes al servicio del empobrecido. En hebreo, limosna se dice *Tzedakah* y justicia *Tzedek.* Limosna deriva de Justicia. Dar limosna significa cumplir la *Torá*, es decir, hacer justicia. Cuando un judío pobre gritaba por las calles *Tzedakah,* todos entendían: "¡Haga justicia! ¡Cumpla la *Torá*!" Y ese grito incomodaba a cualquier judío piadoso. La *Torá* no era cumplida, lo cual implicaba estar fuera del camino que Dios pedía. El judaísmo llama la atención de los adeptos que no dan limosna. Dar limosna (*Tzedakah*) es actuar con justicia respecto a lo que cada judío gana, gasta y comparte sus riquezas[3]. En el pensamiento judío, limosna no tiene un sentido religioso moral ligado o relacionado a hacer caridad. Limosna es un modo de ser, más que de ofrecer o de dar. *Tzedakah* es más que caridad, es expresión de fe piadosa frente al sufrimiento del otro. Vivir en forma justa en relación con las personas es hacer *Tzedakah.* La limosna no puede estar en función de la vanagloria de aquel que da limosna, sino debe ser un gesto de solidaridad y justicia. Practicar la limosna, hacer justicia es mejor que dar limosna.

La comunidad de Mateo, al narrar esos tres modos de vivir la justicia, quiere dejar en claro que en el programa de vida propuesto por Jesús estaba incluida la más genuina tradición de la fe israelita, el *Shemá, Israel.*

## 2. El *Shemá* en Mateo 4,1-11: El maestro Jesús fue tentado al inicio de su ministerio y probó que estaba preparado

Mateo 4,1-11 relata las tres tentaciones de Jesús. Jesús es llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo. Ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches y después de esto tuvo hambre. El diablo aparece en escena y le ofrece pan, poder y riquezas. La comunidad de Mateo quiso, con este texto, mostrar como Jesús pasa por tres tentaciones y las vence. Él fue probado y se mostró preparado. Jesús ama a Dios de verdad, con todo su corazón, su ser y sus posesiones. La expresión "está escrito", que aparece varias veces en la narración, forma parte del método judío de leer la Biblia, llamado raciocinio por analogía, es decir, aproximación de pasajes de la Escritura que presentan puntos comunes[4]. Ese método tiene como

---

[3] Cf. Rami Shapiro, "Simplesmente Judaísmo. Ser judeu no século XXI?", *Pardes*, n.1, p.15, 2001.
[4] Jacir de Freitas Faria, "Judaísmo e cristianismo: dois caminhos, duas culturas afins", *Estudos Bíblicos*, n. 61, p.54, Vozes: Petrópolis, 1999.

objetivo mostrar la unidad de las Escrituras. Mateo conoce ese modo de razonar y lo usa para convencer a sus oyentes de que Jesús es el nuevo Adán, aquel que no sucumbe frente a la tentación.

Jesús es el maestro. En la mentalidad judía, el maestro debería ser probado tres veces. También, ese Maestro está unido a la tradición de su pueblo que estuvo 40 años en el desierto. El desierto fue el lugar de sufrimiento y prueba. De ahí viene la simbología de: Jesús estuvo durante 40 días y 40 noches en el desierto, lo cual no invalida el hecho de que haya estado, de hecho, en el desierto. Y en esa perspectiva, la relectura que el espíritu sinagogal da a la comunidad de Mateo hace, de hecho, que aparezca con claridad. Veamos:

*Corazón: primera tentación, el hambre de Jesús.* También el pueblo elegido, en el desierto, tuvo hambre. Dios le envió el maná (Dt 8,3). El hambre produce un sentimiento de impotencia. El deseo de alimento, el hambre produce rebelión consciente del pueblo en el desierto. Jesús sabe que tiene hambre, pero prefiere, con el uso de la misma razón que lo llevó al desierto a ayunar, a no aceptar la propuesta del tentador. El pueblo, en el desierto, clamó a Dios y pidió volver a Egipto.

*Alma: Segunda tentación, sed de poder.* El diablo pone a prueba a Jesús. También, en el desierto, en Massa y Meriba, el pueblo discutió con Dios y lo puso a prueba (Ex 17,1-7). La dignidad de Jesús permanece firme. Su ser no tiene sed de vanagloria. Él, Dios mismo, sabiendo que sería tomado por las manos de su Padre, no pretende ponerlo a prueba. El pueblo en el desierto no comprendió que Dios caminaba con ellos. Y ellos desafiaron a Dios en la persona de Moisés.

*Fuerza (posesiones): tercera tentación, la riqueza.* El diablo promete a Jesús la riqueza de los reinos, en caso de que Jesús lo adore. El pueblo, en el desierto, terminó cediendo a la tentación del becerro de oro (Dt 9,12). Moisés, después de pasar cuarenta días y cuarenta noches sin beber ni comer en el Horeb, desciende del cerro y ve al pueblo adorando un becerro de oro. Jesús, el maestro, no siguió el camino del pueblo infiel en el desierto. Él prefirió dar culto solamente a Dios antes que adorar a las riquezas del mundo.

Jesús, el maestro está preparado: el ayuno en el desierto le mostró el camino de Dios; él no está preocupado con la vanagloria; tampoco con las riquezas. Jesús es el nuevo Adán que resistió al tentador. Jesús es el nuevo Moisés que pasó por el desierto y cargó sobre sí la tentación del pueblo. Él resistió y, por eso, está preparado para reconducir a su pueblo a la Tierra prometida.

## 3. El *Shemá* en Mateo 26,20-25.47-50 y 27,3-10: Judas no está preparado para el Reino

Judas es uno de los personajes del Segundo Testamento de notoria fama entre los cristianos. Todavía hoy, se practica la quema de Judas. Infelizmente, esa tradición nos trae algo de anti-semitismo. Se quema a Judas o la intuición de quemar al pueblo judío que no aceptó a Jesús. En esta actualización de la tradición tomó fuerza gracias a muchos políticos corruptos de nuestro tiempo.

La comunidad de Mateo conservó tres pasajes significativos de la vida de Jesús para mostrar que él no siguió la máxima del *Shemá*, es decir, no vivió las enseñanzas de la *Torá*. Los textos relatan que Judas come la pascua con Jesús, después

lo entrega, con un beso, a los romanos y, por fin, devuelve el dinero recibido por la traición. Aquí también aparecen claramente los tres niveles del *Shemá*.

*Corazón: comer en el mismo plato.* Judas sabe que va a traicionar a Jesús. Él ya se había decidido, pero, come con el Maestro, demostrándole un sentimiento falso. Jesús conoce su proyecto y lo da a conocer. ¿Qué Maestro/Padre/Madre no conoce a su discípulo? No ha sido Dios el que ha escogido a Judas para traicionarlo, Judas es el que opta por actuar de este modo. Judas no ama de verdad a Jesús. Él utilizó su inteligencia para traicionar al Maestro, por eso, sus sentimientos solo podían ser falsos. Él mismo se entrega con sus actos falsos.

*Alma: el beso al "Maestro" propicia el derramamiento de sangre inocente.* Judas, cuando ve a Jesús, lo besa y lo llama Rabí. Jesús responde, llamándolo amigo. Ese modo de saludar podría pasar desapercibido si no tuviese el simbolismo que él carga. Llamar a alguien Rabí en el judaísmo es lo mismo que decir: *mi maestro, mi amado.* El maestro era todo para el discípulo. El maestro daba dignidad al discípulo. Judas actúa irónicamente con aquel que le enseñó la vida en Dios. La respuesta de Jesús no sigue la lógica de Judas. Él lo llama amigo. En hebreo, la raíz de los sustantivos amigo, pastor y amado son parecidas (*re 'êh, ro 'êh e ra 'îh*). Llamar a alguien de amigo es decir esas tres cosas. Parece como si Jesús estuviera queriendo decir a Judas: "a pesar de que usted no me ama lo suficiente, usted continuará siendo para mí amigo, pastor y amado".

*Fuerza (Posesiones):* Treinta monedas de plata. El final de la historia de Judas es dramático. Él buscó a los jefes de los sacerdotes y ancianos para devolver el dinero recibido por la traición. Ellos no hicieron caso del sufrimiento interior de Judas. Dijeron: "¿Qué tenemos nosotros que ver con eso? El problema es tuyo". Judas, entonces, tiró las monedas en el Templo y se fue a ahorcar. Las monedas sirvieron para comprar un terreno y hacer un cementerio en él para los extranjeros. Ese lugar recibió el nombre de "Campo de Sangre". El ejemplo de Judas muestra cómo el poder adquisitivo puede también usarse para oponerse al amor. Parece ser, que ese es el camino de tantos "Judas" que existen en nuestros días.

El *Shemá* no vivido en plenitud en la persona de Judas revela la ironía del destino de quien no sigue a la *Torá*: Al entregar a Jesús, él se entregó a sí mismo. Quién no sigue a la *Torá* encontrará el camino de la muerte sin retorno a la vida: la horca o el suicidio.

## 4. El *Shemá* en Mateo 27,33-50: en la pasión, el fin del ministerio del maestro Jesús, él es tentado nuevamente – Su muerte fue la señal evidente de su amor por Dios

En la pasión, igual que al inicio del ministerio, Jesús, el maestro, nuevamente es tentado. La comunidad de Mateo muestra cómo Jesús vivió la agonía de la crucifixión. Ya crucificado, en un lugar llamado popularmente de "Lugar de la Calavera", Jesús está expuesto a los transeúntes como cualquier bandido condenado a muerte por el Imperio romano. Él siente sed y recibe vino mezclado con hiel y vinagre. Despojado de sus vestiduras, él es crucificado. Los romanos usaban dos maneras de matar a los condenados: la crucifixión o el empalamiento. El primer caso fue el que se aplicó con Jesús. La persona era crucificada desnuda. La tela que normalmente ve-

mos en el cuerpo de Jesús es una información piadosa y posterior, añadida por los evangelios apócrifos, pero no es de cuño histórico. El segundo caso, el empalamiento, consistía en sentar a la persona desnuda en una estaca de palo, de modo que la estaca pudiese atravesar el cuerpo del condenado y salir por su boca. Causando así, una muerte violenta y dolorosa. Cualquiera que fuese el tipo de pena de muerte, ambas eran crueles y humillantes. Y el maestro Jesús pasó por esa humillación demostrando que amaba a Dios con el corazón, el alma y la fuerza (posesiones).

La narración de la pasión en Mt 27,33-50 no es tan clara en relación a los tres puntos del *Shemá*, como en Mt 4,1-11. La comunidad de Mateo une la tentación inicial con la final, con la intención de mostrar que el Maestro vence nuevamente la tentación. Veamos en el pasaje ese modo de proceder.

*Corazón: Tercera tentación: muerte violenta en la cruz y entrega total en las manos de Dios*. En la tentación en el desierto, el pueblo tuvo hambre y prefería regresarse a Egipto. Jesús, sufriendo injurias, abatido sentimentalmente y, sabiendo que Dios jamás aceptaría su muerte en tal situación, él, en uso de su razón, renuncia a su propia voluntad. Él vence la tentación de impedir la muerte. Él renuncia a su propia voluntad.

*Alma: Primera tentación: sed*. En el desierto, la sed del pueblo lo llevó a discutir con Dios en Massa y Meriba. En la cruz, Jesús no se rebela contra Dios. Esa habría sido la reacción normal de un condenado. La actitud de un pueblo en el desierto, que también se vio herido en su dignidad, fue la de rebelarse contra Dios que los había liberado de Egipto. Jesús venció la tentación de rebelarse, dando, al contrario, pruebas de amor.

*Fuerza (Posesiones): Segunda tentación: vestido*. Jesús es despojado. Las vestiduras de Jesús representan las posesiones, poder y dignidad del condenado. E incluso esa "irrisoria" posesión, él la pierde. Con eso, Jesús pierde el poder. Él se ve violentamente crucificado. No podría ser ese el final trágico de quien tanto amó. Jesús prefirió aceptar el yugo del Reino. ¿Qué significa eso? Después del matrimonio, los novios pasan a llamarse cónyuges, es decir, ellos asumen cargar juntos el yugo, la carga del matrimonio. Quien consigue hacer eso con amor, podrá decir que venció la tarea del amor inherente al matrimonio. Para los judíos y Jesús, el yugo se llama *Torá*. Ese es el matrimonio que cada uno realiza para seguir a Dios. "Mi yugo es liviano", ya lo decía Jesús durante su vida misionera. Lo que hace al yugo liviano es el amor. Jesús sabía eso y, por ello, aceptó morir por amor a la *Torá*. Él no rechazó su yugo.

El Maestro que tanto amó, amó hasta el fin. ¿Podemos esperar una prueba de amor mayor que esa?

## 5. El *Shemá* en Mateo 13,1-23: ¡quien siembra bien producirá frutos en el ciento por uno!

¿Quién no oyó la parábola del Sembrador y su explicación? Un sembrador salió a sembrar. Las simientes caían en tres lugares diferentes: al borde del camino, en suelo pedregoso y entre espinos. El cuarto lugar, la tierra buena, se coloca en contraste con los otros tres lugares. El recurso literario es 3 + 1. El simple hecho de numerar tres cosas ya nos remite al *Shemá*. El oyente, ciertamente, habrá comprendi-

do que Jesús pedía el cumplimiento de la *Torá* expresado por el *Shemá*. La comunidad de Mateo estaba formada por personas que al oír la Palabra la acogían, pero también por los que la rechazaban. Las dimensiones del *Shemá* aparecen en el texto del modo siguiente:

*Corazón: aquellos que están al borde del camino.* Se refiere a quien es superficial, que no pone pasión en aquello que hace. La simiente sembrada será comida por los pájaros. El que está al borde del camino oye la Palabra y no la entiende, viene el Maligno y arrebata lo que fue sembrado en su corazón (v.19).

*Alma: aquellos que siembran entre piedras.* El amor a la Palabra puede exigir hasta el martirio. Quien tiene miedo de la persecución no está preparado. Morir por causa del Reino es dar dignidad a la Palabra sembrada. Quien no tiene profundidad en su modo de ser, oye la Palabra, pero frente a la persecución, rápidamente sucumbe (v.21).

*Fuerza (Posesiones). Aquellos que siembran entre espinos.* Sembrar entre espinos significa tener apego a los bienes materiales. El que así actúa es sofocado por el dinero. Y la Palabra escuchada deja de dar frutos de vida y esperanza. La seducción de la riqueza sofoca la Palabra y ella se vuelve estéril (v.22).

Todos oyen la Palabra, pero no todos dan frutos en plenitud. Hay quien produce el ciento por uno al amar a Dios de corazón, alma y fuerza. Quien produce sesenta por amar a Dios con el corazón y las fuerzas, no es capaz de sacrificar su alma por el reino. Quien produce treinta por uno ama a Dios solamente con el corazón. Por otro lado, amar a Dios es amarlo con mi limitación, de la manera que me es posible. En eso también está el desafío.

## 6. El *Shemá* en Mateo 19,16-22: poco le faltó al joven rico

Este clásico texto narra el encuentro de Jesús con un joven rico y bueno, que buscaba vivir el *Shemá* de modo profundo. El joven llama a Jesús de Maestro y le pregunta por las actitudes buenas que él debe practicar para, así, obtener la vida eterna. El joven sabía que su vida ya era un intento de ser bueno, pero quiso saber del Maestro lo que le faltaba para encontrar la plenitud. Jesús le responde diciendo que Bueno es solo Uno. En eso está el *Shemá* cuando afirma ser que Dios es Uno. La respuesta de Jesús es simple: "Guarda los mandamientos". Eso ya lo hacía el joven. Y Jesús añade: "Eso no es suficiente, ahora vete y vende tus bienes y dalos a los pobres. Después, ven y sígueme". Pero el joven no fue capaz de eso. Esto es lo que nos muestra el pasaje, leído en la perspectiva del *Shemá*.

*Corazón: mandamientos relacionados a Dios.* El joven rico no adoraba a otros dioses; no hacía imágenes de Dios; no pronunciaba el nombre de Dios en vano; guardaba el día del sábado.

*Alma: mandamientos relacionados al prójimo.* El joven rico honraba, cuidaba de sus padres queridos; no mataba al prójimo; no cometía adulterio; no robaba; no cometía falso testimonio contra su hermano; no codiciaba las cosas de su prójimo.

*Fuerza (Posesiones):* vender los bienes y dar lo recaudado a los pobres. Ese fue el gran problema para el joven rico. Él no fue capaz de vivir el *Shemá* en plenitud. Jesús sabía que ese mandamiento de la fe israelita es muy difícil de cumplirse.

Son pocos los que consiguen vivir esa dimensión de la justicia equitativa. El siguiente pasaje muestra cual es el discurso de Jesús acerca de las riquezas. "Es más fácil a un camello entrar por el hueco de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios" dijo Jesús después que el joven partió triste.

El episodio del encuentro de Jesús con el joven rico concluyó con una simple constatación: amar con el corazón y el alma es un camino muy fácil. Amar con las posesiones es muy difícil para un rico. De ahí la conclusión: "Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de los Cielos" (Mt 19,24).

## 7. El *Shemá* en Jn 3,1-21; 7,40-52 y 19,38-42: Nicodemo aprendió a vivir según el *Shemá*

El buen fariseo e intérprete popular de la *Torá*, Nicodemo, aparece tres veces en el evangelio de Juan. El conjunto de los tres textos muestra, en crescendo, que Nicodemo intentaba vivir el *Shemá* en sus tres dimensiones.

*Corazón: diálogo de Nicodemo con Jesús.* Esto es lo que nos relata Jn 3,1-21. Nicodemo reconoce a Jesús como Maestro. Nicodemo afirmó respecto de Jesús: "Rabí, sabemos que vienes de parte de Dios como un Maestro, pues nadie puede hacer las señales que tú haces, si Dios no estuviera con Él" (v.2). Nicodemo, usando la razón, sabe lo que está afirmando. Él tiene sentimientos de pertenencia a Jesús. Aunque, él todavía tiene miedo de declarar públicamente que ama a Dios con su corazón. Nicodemo lo busca durante la noche. La noche simboliza su imperfección y su miedo a exponerse. Y Jesús le indica el camino: "Es necesario nacer de nuevo, Nicodemo". Con toda seguridad, Nicodemo salió pensativo de ese encuentro con Jesús. Fue necesario el uso de la razón (corazón) para comprender el sentido de las sabias palabras del Maestro.

*Alma: Defensa de Jesús por Nicodemo frente a los jefes de los fariseos y sacerdotes.* El contexto de Jn 7,40-52 es la discusión entablada entre el pueblo y sus doctores: fariseos y sacerdotes. Era a plena luz del día. El texto anterior hablaba de noche. Algunos del pueblo reconocían a Jesús como profeta. Los fariseos y sacerdotes no aceptan la opinión del pueblo. Un seguidor de la *Torá* no podía pensar así. Se creó una confusión en torno al hecho. Unos querían prenderlo. Por eso es que Nicodemo sale en defensa de Jesús, afirmando que no se puede prender a nadie sin antes oírlo. Nicodemo, el maestro de la *Torá*, es acusado y aconsejado de estudiar la *Torá*. ¡Qué ironía! Esa actitud de Nicodemo fue muy audaz, él arriesgó su vida, su posición en el Sanedrín. Nicodemo mostró que amaba a Jesús con su alma. Él defendió la dignidad de Jesús. Jesús se salvó por su gesto.

*Fuerza (Posesiones): Mirra y perfumes llevados por Nicodemo a la tumba de Jesús.* Jn 19,38-42 narra como Nicodemo usa sus posesiones para comprar cien gramos de mezcla de mirra y aceites para colocarlos en el cuerpo de Jesús. Esa cantidad de aromas era muy costosa y solo se usaba en funerales de un rey. Para Nicodemo, no importa el valor de los aromas. Con el Maestro, él había aprendido la lección del amor sobre las posesiones. Nicodemo, que ahora es llamado como discípulo de Jesús, muestra todo su amor por el Maestro, con el cual él tanto aprendió.

En su itinerario espiritual, Nicodemo se parece a tantos que luchan a lo largo de su vida con todo el corazón, alma y posesiones.

## 8. El *Shemá* en los Hechos de los Apóstoles 2,42-47: las primeras comunidades cristianas vivían según el *Shemá*

Los primeros cristianos trataban de colocarse en el camino del *Shemá* enseñado por el Maestro Jesús. Esto es lo que nos muestra el libro de los Hechos de los Apóstoles. La comunidad de Jerusalén fue quien primero estableció las líneas para seguir la *Torá*. Hechos 2,42-47 es el testimonio vivo de los cristianos y cristianas de la primera hora, los cuales entendieron a Jesús a partir de la fe judía en el *Shemá*. No es muy difícil percibir el corazón, el alma y la fuerza (posesiones) en este pasaje.

*Corazón: Oración comunitaria en el Templo y enseñanzas de los apóstoles.* Los primeros cristianos eran asiduos a las oraciones. La liturgia, según el pensamiento judío, consiste en el "servicio del corazón". Los apóstoles y apóstolas enseñaban a las comunidades para que permanecieran en sus enseñanzas, lo cual no nos impide el considerar que entre sus líderes había discordias, peleas por el poder de conducción ideológica de la comunidad. Por otro lado, la simplicidad de corazón formaba parte del proceder de los miembros de la comunidad de Jerusalén.

*Alma: Tener todo en común, repartir los bienes con los necesitados.* El modo de ser de los primeros cristianos no excluía a nadie. Todos se sentían hermanos. No había necesitados entre ellos. Partían el pan y tomaban el alimento con alegría. Eran personas simpáticas al pueblo. La dignidad de cada uno de ellos hacía crecer también la dignidad de los otros.

*Fuerza (Posesiones): Vender las propiedades.* El colocar las posesiones al servicio de los necesitados, con seguridad, ayudó a resolver el problema económico de muchos cristianos pobres de aquella época. En eso consistía la fe judía que ellos habían aprendido de los padres y de las madres de la fe.

La comunidad de Jerusalén, modelo de vida cristiana según el *Shemá*, continúa viva en nuestros días cuando nos esforzamos por eliminar toda y cualquier situación de injusticia. De esta forma, el Dios que se reveló en el Primer Testamento renace en nosotros y nos impulsa en el camino de la fraternidad, de la dignidad y del compartir.

## 9. El *Shemá* en Lucas 10,30-37: el samaritano es bueno porque siguió los preceptos del *Shemá*

Así como en la Parábola del Sembrador, el recurso literario 3 + 1, reaparece para hablar del *Shemá*. Son tres personajes, el levita, el sacerdote y el samaritano, los cuales actúan en relación a un hombre que fue víctima de los asaltantes y yacía machacado y herido en el camino entre Jerusalén y Jericó. Cada una de esas ciudades y sus personajes tienen un significado muy especial en este relato que, a nuestros ojos, puede parecer una historia ingenua. La *Torá*, venerada en Jerusalén por el sacerdote y el levita en el Templo de Jerusalén, no se percibió en el hombre caído en el camino. Jericó era una ciudad de levitas. Los levitas recibieron Jericó de Jo-

sué, cuando la tierra prometida fue ocupada y repartida entre los hijos de Jacob. Los levitas eran descendientes de la tribu de Leví. Los levitas eran servidores en el Templo de Jerusalén y catequistas ambulantes de la *Torá*. El sustantivo hebreo *Levi* quiere decir "mi corazón". Y recordemos que liturgia en el pensamiento judío es "servicio del corazón". Los samaritanos no eran bien vistos por los judíos. Se los consideraba judíos de segunda categoría. Los samaritanos eran fruto de la mezcla de razas que los persas colocaron en Samaria, cuando la tomaron en el 722 aC. Estas informaciones nos ayudan a comprender el *Shemá* en esta parábola conservada para nosotros por la comunidad de Lucas.

*Corazón: Compasión del samaritano.* Al encontrar al necesitado caído por el camino, el samaritano se siente conmovido frente a él. Los seguidores de la *Torá*, el levita y el sacerdote, regresando del culto en Jerusalén, es decir, del "servicio del corazón", no fueron capaces de cumplir la *Torá*, en la voz del pobre que les decía: "¡Cumpla la *Torá*!" "¡Haga justicia!" Cuando el judío veía a un pobre en las calles le venía automáticamente a su cabeza la *Torá* y su falta de cumplimiento. Ese hombre caído era un pobre, pues fue víctima de un asalto. Había perdido todo y yacía semimuerto a la vereda del camino. El levita y el sacerdote no amaban a Dios con el corazón, a pesar de que trataban de demostrar eso en el servicio religioso en Jerusalén.

*Alma: Asistencia prestada por el samaritano.* El texto dice que el samaritano "se aproximó, curó sus llagas, derramando aceite y vino, después lo colocó en su propio animal, lo condujo a la hospedería y dispuso que lo cuidaran" (v.34). El gesto de acogida del samaritano le da dignidad al "pobre" del camino entre Jerusalén y Jericó. El samaritano comprendió que estaba frente a su prójimo. El sacerdote y el levita, tal vez hubieran pensado: "Este está muerto y no me voy a contaminar con un muerto". Quien tocaba un muerto quedaba impuro, según el pensamiento judío. Levita y sacerdote nunca podían quedar impuros. Ellos eran hombres del altar. Para hacer valer el precepto, no importaba ni siquiera estar junto al prójimo necesitado.

*Fuerza (Posesiones): Dinero usado por el samaritano para pagar los cuidados recibidos por el hombre.* Esa actitud del samaritano está relatada así: "Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al hospedero, diciendo: Cuida de él, y lo que gastes demás, a mi regreso te lo pagaré" (v.35). El samaritano usó sus posesiones para salvar la vida del hombre que cayó en manos de los asaltantes. Su misericordia fue humana y material.

Jesús contó la parábola del buen samaritano para mostrar que la misericordia es el mayor mandamiento dado por Dios. Quien vive el *Shemá* sabe esto. Basta repetir el gesto del samaritano para que también nosotros nos volvamos buenos, así como Dios es bueno.

## III. Conclusión

Los evangelios releyeron el *Shemá* como itinerario espiritual para las comunidades cristianas. Nicodemo tiene miedo, la comunidad tiene miedo. Nicodemo arriesga su prestigio de maestro fariseo, la comunidad se arriesga frente a lo nuevo. Judas traicionó al Maestro de la *Torá*. Judas somos nosotros. El joven rico casi llegó allá. Las riquezas, siempre riquezas. Cosa buena y querida por Dios, desde el momento que sea fruto de la justicia y del compartir. Jesús, judío plenamente. Plena-

mente vivió el *Shemá*. Fue tentado y resistió. Pero también él es el Maestro, el Amado, el Bueno, el UNO. Con él queda el desafío de aprender a sembrar en tierra buena. Quien sabe si un día también nosotros produciremos el 100 por 1.

Las comunidades hicieron la experiencia de intentar vivir el *Shemá* en profundidad. Seguramente no fue una empresa fácil. Así es la vida: siempre un camino a recorrer en busca de la dignidad perdida, con amor en el corazón y esfuerzo siempre necesario para aprender a compartir los bienes materiales, lo cual exige el uso pleno de la razón. En ese peregrinar, muchos caen o los tiran en el camino entre el occidente cristiano y el oriente judío e islámico. Solo Dios permanece Eterno, Bueno, Uno... Muchos mueren sin conseguir esa hazaña de amar a Dios/Próximo con todo su corazón, su alma y sus posesiones. Lo importante, es que cada uno procure mantenerse en la dinámica del oír (*Shemá*) para interpretar bien (*Shemá*) y amar según sus posibilidades, sus limitaciones. El camino de la fe está siempre incomodándonos con el grito: "Escuchen, oh judíos, oh cristianos, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno..."

**Jacir de Freitas Faria**
Rua dos Contadores 269
Bairro Alípio de Melo.
Belo Horizonte/MG
30840-010
Brasil
jacirff@inetminas.estaminas.com.br

*EDIBERTO LÓPEZ*

# RELECTURAS DE GÉNESIS 22

## *El temprano judaísmo y el cristianismo primitivo y el sacrificio de Isaac*

**Resumen**
Muchas relecturas de la historia de *Akedah* en Génesis 22 durante el período inter-testamentario y durante el período cristiano primitivo se utilizan para comprender la capacidad del texto para interactuar y para motivar una respuesta del lector acerca de la teoría literaria en América Latina. Para la relectura de Génesis 22, tal como se estudia en este ensayo, incluimos el Libro de Jubileo, Josefo, Antigüedades de los Judíos, Philo, de Abraham, Targum Neophyti, Pablo y el autor de Hebreos. Cada uno de estos libros demuestra las posibilidades hermenéuticas del texto en un contexto nuevo. Además de relecturas hermenéuticas del judaísmo inter-testamentario el ensayo también incluye una exégesis de Génesis 22.

**Abstract**
Many re-readings of the story of the Aqedah in Genesis 22 during the inter-testament period and during the early Christian period are used to understand the ability of the text to interact and to motivate a response from the reader of literary theory in Latin America. For the re-reading of Genesis 22 as studied in this essay we include the Book of Jubilees, Josephus, Antiquities of the Jews, Philo, De Abraham, Targum Neophyti, Paul and the author of Hebrews. Each of these books demonstrates the hermeneutical potential of the text in a new setting. As well as hermeneutical re-readings of inter-testament Judaism the essay also includes an exegesis of Genesis 22.

## Introducción

El judaísmo conoce el relato de Génesis 22 como la *Akedah* que significa literalmente el amarre de Isaac para ser sacrificado por Abraham. En este ensayo vamos a hacer un ejercicio que nos servirá de ejemplo de cómo las comunidades interpretativas leyeron y releyeron el texto de la *Akedah*. El relato de la *Akedah* en Génesis 22 nos servirá como texto base a través del cual veremos cómo un texto cobra nuevos significados en nuevas comunidades interpretativas. Abordaremos la relectura de Génesis 22 que encontramos en el Libro de los Jubileos, en las Antigüedades de los Judíos del historiador judío Flavio Josefo, en De Abraham de Filón de Alejandría y el códice Neophyti, un Targum palestinense del libro de Génesis del período de los cristianos originarios. Entre los cristianos primitivos abordaremos a

San Pablo y Hebreos y sus alusiones a la entrega del Hijo de Dios en estos documentos del NT que nos parece hacen eco del sacrificio de Isaac en Génesis 22.

En términos metodológicos abordaremos el relato esencialmente desde una perspectiva de la teoría de la *recepción*. Las relecturas de Génesis 22 en los judaísmos y los cristianismos primitivos son evidencia de la reserva de significado de los textos. Los textos son testigos del proceso dialogal entre éstos y los nuevos lectores y lectoras del mismo. Ha habido una larga discusión hermenéutica sobre la teoría de la *recepción*. Para Gadamer la interpretación era el producto de la fusión de horizontes, entre el horizonte de significado del texto y el horizonte de los lectores. El texto representa experiencias pasadas que cobran cuerpo en él mismo. Pero el lector o lectora viene al texto con sus preguntas y experiencias del presente. Jauss planteó que un texto se interpreta inadecuadamente si sólo nos enfocamos en su producción inicial sin tomar en cuenta su recepción original y la historia de la recepción posterior hasta llegar al presente. «La historicidad de la literatura como su carácter comunicativo presupone una relación dialógica y procesal entre la obra, la audiencia y la nueva obra que puede ser concebida en la relación entre el mensaje y el receptor... (traducción mía)»[1]. Plantea Jauss, que un texto no tiene un significado monolítico que ofrecerá siempre a distintos lectores. El texto es más bien como «una orquestación que da siempre nuestras resonancias entre sus lectores y que libera al texto de sus palabras materiales y lo trae a la existencia contemporánea» (traducción mía)[2]. Jauss argumenta que los textos tienen una serie de elementos literarios que van guiando al lector o lectora en su comprensión. Así que Jauss no plantea una interpretación centrada únicamente en el lector, sino que es un diálogo. El texto aporta una parte y el lector competente aporta otra parte.

Wolfgang Iser es otro teórico que ha elaborado la teoría de la *recepción*. Se pregunta Iser qué es lo que sucede entre un texto y sus lectores. Plantea Iser que el texto contiene unas brechas o elementos indeterminados. «No hay objetos concretos que correspondan al texto en el mundo real, aunque, desde luego, ellos constituyen sus objetos de los elementos que se encuentran en el mundo real. ...[el texto] establece su realidad a través de la participación y respuesta del lector» (Iser, 227, traducción mía)[3]. El lector o lectora reduce y le da balance a la naturaleza indeterminada del texto reduciendo el texto «al nivel de sus experiencias, ...proyectando sus propios estándares sobre el texto con el propósito de comprender (grasp) su significado específico» (traducción mía)[4]. La lectura, por lo tanto, lo que hace es tomar la indeterminación del texto y fijarla de formas determinadas para el lector o lectora. Esto significa que habrá tantas y diversas lecturas de un texto como habrá lectores y lectoras que decidan hacer el cierre de la indeterminación oscilante de los textos. La relación entre el texto y el lector es una de brechas en el texto y determinación por parte del lector. Se abrirán brechas y ofrecerán un juego libre de interpretaciones para las formas específicas en las cuales varias perspectivas puedan ser conectadas unas con otras. Estas brechas le darán al lector o lectora una oportunidad de

---

[1] H. R. Jauss, «Literary history as a challenge to literary theory» en *Twentieth-century literary criticism. A reader.* Editado por K. M. Newton. Nueva York, St. Martin´s Press , 1982, 221-226.
[2] Jauss, 222.
[3] W. Iser, «Indeterminacy and the reader´s response» en *Twentieth-century literary criticism. A reader.* Editado por K. M. Newton. Nueva York, St. Martin´s Press, 1971, 226-231.
[4] Iser, 228.

construir sus propios puentes, relacionando los diferentes aspectos del objeto que ha sido revelado ante él o ella. «De hecho, mientras más intente un texto ser preciso, más grande será el número de brechas entre las perspectivas» (traducción mía)[5].

Estas brechas o elementos indeterminados invitan a la participación activa del lector o lectora, quien debe llenarlas en una participación creativa con la información que recibe del texto y desde sus ideas y experiencias. El lector tiene que resolver el dilema de sobre qué se trata este texto. Iser plantea que el lector real del texto responde a estas brechas desde sus experiencias personales y, por lo tanto, cada lectura tiene variadas posibilidades de significado. La persona que lee tiene que montar un esquema mental de la idea o tema que le ayuda a llenar las brechas que el texto presenta. Para Iser, el significado es producto del encuentro del texto con quien lo lee. El texto en sus brechas muestra su indeterminación. Pero el lector o la lectora, a partir de su localización y en diálogo con los códigos e instrucciones que le da el texto, cierra el significado. Como el lector o lectora llena esta área indeterminada del texto con sus preentendimientos, el texto es polivalente.

La mayor aportación a una interpretación centrada en el lector o lectora en Latinoamérica la ha hecho Severino Croatto[6]. Croatto, en sus obras sobre hermenéutica bíblica establece el modelo de comunicación entre un emisor, un medio y un receptor. Alega que cuando el emisor original y el receptor original han desaparecido, el medio (texto) muestra un exceso de sentido. El nuevo lector, liberado del contexto original del antiguo texto, lee el texto desde su nueva situación y lo interpreta con un nuevo significado. Así que el texto original se convierte en muchos textos nuevos. El texto muestra su polisemia en su encuentro con quien lee.

## 1. Génesis 22

Desde una perspectiva de análisis de las fuentes, Génesis 22 se le ha asignado tradicionalmente a la elohista (22,1-14.19) debido a que en estos versos ha dominado el nombre Elohim. Los estudios más recientes han cuestionado la existencia de la fuente E y le han asignado esta sección a la fuente Yahvista. Ha habido una discusión en la cual algunos eruditos son de la opinión que 22,15-18 son una redacción secundaria debido al estilo del relato (Westermann), mientras otros (Coats y Van Seter) son de la opinión que sin estos versos no habría trama narrativa.

En términos del género literario, Coats argumenta que el relato es una leyenda. Coats define una leyenda como "una narración estática con énfasis recurrentes y alguna característica del héroe narrativo, usualmente una virtud de gran valor. El objetivo es la edificación de la audiencia"[7].

De acuerdo a Wendham, la estructura literaria de Génesis 22 es la siguiente:

Introducción (1a)
1. Mandato divino: "sacrifica tu hijo (1b–2)
2. Partida la próxima mañana para el sacrificio (3)

---

5 Iser, 228.

6 J. S. Croatto, *Hermenéutica Biblica*. Buenos Aires, Aurora, 1983 y *Hermenéutica Biblica*, Buenos Aires, Lúmen 1994.

7 G. W. Coats, *Genesis with and introduction to narrative literatura. FOTL*, Grand Rapids: W.B. Eerdemans Publishing Company, 1983, 318.

3. Llegan a la falda de la montaña al tercer día (4–6b)
4. Viaje a la montaña (6c–8)
5. Preparación para el sacrificio (9–10)
6. Ángel ordena que pare el sacrificio (11–18)

Epilogo: Retorno a Beerseba (19)

Esta estructura literaria representa como un paradigma literario esquemáticamente la narrativa y articula el clímax de la acción.

El relato continúa la saga de Abraham y se introduce después de la expulsión del joven Ismael de la casa de Abraham y se sitúa en el contexto de las historias en la región de Judá relacionadas a Abimelec que han comenzado en Gn 20. En Génesis 21,12 se llama a Ismael un muchacho (nahar) y ahora se habla de Isaac de la misma manera (22,12). Así que la prueba que va a sufrir Abraham es como si fuera una repetición intensificada de la historia. En el 21 se le pidió que aceptara la expulsión de Ismael por parte de Sara, ahora Dios pondrá a Abraham en una situación similar, le pedirá que pierda su segundo y último hijo. En este relato la intensidad de la trama se señala al plantear que es el único hijo que tiene ahora Abraham el que es pedido en sacrificio por Dios. La acción de Dios con Abraham es nombrada con la palabra tentar. Esto implica que Abraham tendrá una gran dificultad. Es interesante que este relato en tres ocasiones tiene esta formula de diálogo, Abraham, con la misma respuesta, heme aquí (22,1.7.11). Aunque la formula es similar, pero el discurso muestra como la tensión narrativa va en alzada. Primero es Dios el que llama a Abraham en lo que el lector notará que es una continuación de las revelaciones a Abraham (12,1; 15,1; 17,1; 18,1; 21,12; 22,1). Esta continuación de los encuentros con la deidad son el hilo que hilvana toda esta saga. Así que el lector es invitado a esperar algún tipo de revelación. En la segunda ocasión, es el joven el que comienza un diálogo con el padre, llamándolo padre mío. Este diálogo del joven con el padre intensifica la tensión del relato especialmente en el diálogo entre el joven y su padre. La tercera vez que vuelve a introducirse un diálogo es cuando Abraham está a punto de sacrificar a su hijo. Esta vez es el ángel de Yhvh el que llama desde el cielo gritando (dando voces). La intensidad del relato se marca con este verbo gritar y con la repetición del nombre de Abraham dos veces. En las tres ocasiones Abraham responde con este 'heme aquí'.

El relato continúa con el mandato de Dios para que Abraham tome su único hijo a quien ama y lo ofrezca en la tierra de Moriah en sacrificio quemado. El relato le llama a esta orden prueba. El lector entra en diálogo con las demás historias de prueba en la tradición bíblica (Job 1-3; Dn 1,12,14; Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dt 8,2,16). El lector sabe que la acción que se le pide a Abraham implica un gran sufrimiento.

El joven es pedido como ofrenda quemada. La tradición de la ofrenda quemada señala que el adorador se está entregando completamente a Dios porque el animal representa al adorador. Por otro lado, la muerte del animal sirve de expiación por los pecados del adorador. En Ex 22,29-30 se enseña que "No demorarás en traerme la *primicia* de tu cosecha ni de tu lagar. Me darás el *primogénito* de tus hijos (v.30). Lo mismo harás con el de tu buey y el de tu oveja; siete días estará con su madre, y al octavo día me lo darás." Lo que sucede es que en la tradición sobre los sacrificios, el hijo primogénito fue substituido con un sacrificio (Ex 34,20).

Nada nos dice el relato de los sentimientos de Abraham luego de este mandato. Lo único que notamos es la obediencia incondicional. Temprano en la mañana enalbardó su asno y salió a cumplir con el mandato divino, "fue al lugar que Dios le dijo".

La mención del tercer día es una figura del lenguaje que presenta el tiempo suficiente para prepararse para algo importante (Gn 31,22; 40,20; 42,18). Wedham Calvino era de la opinión que estos tres días añadían sufrimiento y tensión a la narrativa. Al final del v. 5 Abraham les notifica a sus siervos que él partirá con el joven al monte sin ellos. La forma del diálogo tiene un doble sentido. Por un lado, parece que el personaje principal le ha puesto distancia a su hijo a quien llama ahora muchacho. Notifica que irá con el muchacho a adorar. Por otro lado les notifica a sus siervos que ambos, él y el muchacho "volveremos a vosotros." El lector es puesto en una gran ambigüedad. Abraham anuncia que volverá con el muchacho. Así que el lector es dejado en blanco para imaginar cómo es posible que Abraham vaya a sacrificar al joven y a su vez vuelvan ambos con los siervos. Sólo al final del relato es que nos enteramos de cómo se resuelve este dilema.

En una segunda fase en el relato, Abraham e Isaac se separan del grupo y marchan al monte Moriah. En esta fase se hace claro que Abraham ha proseguido en obedecer el mandato divino. Se introduce un segundo diálogo entre el joven y Abraham. El diálogo entre el hijo y su padre añade tensión a la narración. El trato entre padre e hijo añade tensión en el relato. El hijo llama a su padre, padre mío y el padre le responde devuelta con hijo mío. El lector es involucrado emocionalmente en la tensión. Pero a pesar de toda esta intimidad no hay ni rastro de que Abraham vaya a desobedecer el divino mandato.

Los versos 9 al 10 presentan el clímax de la tensión. Abraham prepara un altar, compone la madera, ata al hijo y extendió la mano para degollar a Isaac. Los verbos van en crescendo. En el verso 11 se introduce este personaje con el otro nombre divino en Génesis, Yhvh. Los críticos han pensado que esto es señal de varias fuentes entrelazadas. El judaísmo por su parte es de la opinión que cuando Dios es llamado como Elohim, se refiere a la deidad como trascendente, creadora y distante, mientras que cuando se le llama Yhvh es una imagen misericordiosa, cercana y humana. Es Dios bajo este aspecto del ángel de Yhvh el que grita para que Abraham detenga la ejecución del sacrificio.

Un nuevo mandato es dado a Abraham, ahora tiene que detener su mano de degollar a Isaac porque ha mostrado que teme a Elohim.

El relato concluye con el cordero dado a Abraham en substitución de su hijo, en forma de leyenda etiológica sobre el nombre de un santuario y con una recapitulación de las promesas que Dios le había hecho a Abraham en los relatos previos de su saga.

## 2. Relecturas de Génesis 22

En el judaísmo intertestamentario y en el cristianismo primitivo se produjeron una serie de textos que son ejemplos del potencial de significado de los textos bíblicos. Génesis 21 es un buen ejemplo de un texto con un potencial de significación. En este ensayo vamos a repasar varias de estas relecturas del Génesis 22.

### 2.1. Génesis 22 en el libro de Los Jubileos

El libro de los Jubileos es un documento sacerdotal del judaísmo intertestamentario. Se han encontrado entre los manuscritos de Qumrán 12 fragmentos del libro de los Jubileos. Para el libro de los Jubileos la Ley tiene un valor eterno. Ésta es observada desde antes de la creación por los ángeles. El sistema de pureza comienza en la historia primordial. La historia patriarcal gira alrededor del sacerdocio de Leví, el sistema de pureza y el énfasis en el tiempo sagrado. Para Vander Kam, Jubileos es un ejemplo de la ideología sacerdotal previa a la comunidad de Qumrán[8]. Para el autor de Jubileos, Israel será "reino sacerdotal y pueblo santo" (Jub 16,18). Vanderkam es de la opinión que el autor de Jubileos es un protoqumranita.

El libro de Jubileos es conservado en varias versiones cópticas, latinas, siríacas y en fragmentos hebreos. Para Vander Kam el libro de los Jubileos es contemporáneo a la literatura de I de Enoc debido a que asume una posición a favor del calendario solar que también es legitimada en I de Enoc. Como a mediados del segundo siglo aC se dio un debate entre los judíos sobre el tiempo sagrado y el calendario para marcar dicho tiempo, parece que Jubileos era parte de esta disputa. La evidencia paleográfica señala que la fecha de producción de los manuscritos de los Jubileos en Qumrán es alrededor del año 100 aC. Si este es el caso, debemos fechar a el libro de Jubileos previo a la producción de estos manuscritos. Como no hay información clara que señale la crisis con Antíoco Epífanes IV, es posible que Jubileos haya sido producido previo a la crisis con Antíoco en el 167 aC. Vanderkam es de la opinión que el libro de los Jubileos se escribió en cualquier momento entre el 170 al 140 aC[9].

El género literario de Jubileos es el de midrash. Un midrash es un comentario sobre un texto bíblico. Jubileos hace un comentario sobre la narrativa de Génesis y hasta el comienzo de la narrativa del peregrinaje de Israel en el desierto.

El relato del sacrificio de Isaac en los Jubileos ha sido traducido por Corriente y Piñero en la siguiente versión:

> En el séptimo septenario, en su primer año, en el primer mes, en este jubileo, el doce de este mes, se dijo en los cielos de Abrahán que era fiel en todo lo que se le ordenaba. Dios lo amaba, pues había sido fiel en la adversidad. Llegó el príncipe Mastema y dijo ante Dios: —Abrahán ama a su hijo Isaac y lo prefiere a todo. Dile que lo ofrezca en holocausto sobre el altar y verás si cumple esta orden. Entonces sabrás si es fiel en todo tipo de pruebas. Sabía el Señor que Abrahán era fiel en las tribulaciones... pues era fiel y amante de Dios.
>
> Dijo el Señor a Abrahán: —Abrahán, Abrahán. El respondió: —Aquí estoy. Dios le dijo: —Toma a tu hijo amado, Isaac, vete a la tierra alta y ofrécelo en sacrificio en un monte que te indicaré. Levantándose de mañana, cargó su asno, tomó consigo a dos siervos y a su hijo Isaac, partió leña para el sacrificio y llegó al sitio en tres días, divisándolo en lontananza. Llegó a un pozo y dijo a sus siervos: —Quedaos aquí con el asna. El niño y yo seguiremos y, cuando hayamos terminado la adoración, volveremos a vosotros. Reuniendo la leña del sacrificio, se la cargó a su hijo Isaac, tomó él mismo el fuego y el cuchillo, y fueron ambos juntos hasta aquel lugar. Dijo Isaac

---

[8] F. Corriente y A. Piñero, Libro de los Jubileos, en *Apocrifos del Antiguo Testamento, Vol. 2*, Editor, A. Díez Macho, Madrid, Cristiandad, 67-193.

[9] Vanderkam, J. "Jubilees, book of", *The Anchor Bible Dictionary*, Versión en CD, New York, Doubleday, 1997.

a su padre: —Padre. Respondió éste: —Aquí estoy, hijo mío. Añadió Isaac: —Aquí hay fuego, cuchillo y leña; pero ¿dónde está la oveja para el holocausto, padre? Respondió Abrahán: —El Señor proveerá la oveja del holocausto, hijo mío. Se acercó al lugar en el monte del Señor, levantó el altar, puso la leña sobre él, ató a su hijo Isaac, lo colocó sobre la leña, encima del altar, y tendió la mano hacia el cuchillo para degollar a Isaac. Entonces yo me puse ante él y ante el príncipe Mastema. Dijo el Señor: —Dile que no abata su mano contra el niño ni le haga nada, pues ya veo que es temeroso de Dios. Lo llamó el Señor desde el cielo: —¡Abrahán! ¡Abrahán! El respondió turbado: —Heme aquí. Añadió Dios: —No pongas tu mano sobre el niño ni le hagas nada; ahora sé que eres temeroso del Señor, pues no me has negado a tu hijo primogénito.
El príncipe Mastema quedó confundido. Abrahán alzó sus ojos y vio un carnero enredado por sus cuernos en la espesura. Fue Abrahán, lo cogió y lo ofreció en holocausto, en lugar de su hijo.
...Abrahán volvió junto a sus esclavos. Se marcharon y fueron juntos a Bersabee, donde moró Abrahán. Celebraba él esta fiesta todos los años siete días, con regocijo, llamándola fiesta del Señor, por lo siete días en que había ido y vuelto con bien. Así está escrito y establecido para Israel y su descendencia en las tablas celestiales: que celebren esta fiesta siete días con regocijo festivo.

Una comparación de este relato con el texto bíblicos nos permite ver las similaridades y diferencias entre ambos relatos. Las diferencias nos dejan ver cómo la comunidad ideológica detrás de Jubileos interpretaba el texto bíblico. Las diferencias principales entre el texto bíblico y el texto de Jubileos son las siguientes:

1) El relato de los Jubileos añade este personaje celestial del mal, Mastema[10] como motivo para la prueba de Abrahán. De cierta forma el autor implícito está planteando que hay una drama mítico más profundo detrás de la prueba de Abrahán que lo que el relato bíblico original planteaba.
2) En Jubileos el relato se pone en un marco de tiempo sagrado, "en el séptimo septenario, en su primer año, en el primer mes... (Jub 17.15)".
3) El libro de lo Jubileos plantea que Dios sabía que Abrahán era fiel "en todo cuanto lo probó" (Jub 17,18).
4) El libro de Jubileos describe la fidelidad de Abrahán: "sin que su espíritu se impacientara ni retrasara el cumplimiento de nada, pues era fiel y amante de Dios" (Jub 17,18).
5) En el relato bíblico Dios "prueba" a Abrahán (Gn 22.1), pero en Jubileos lo que hay es un diálogo y un mandato.
6) En el relato bíblico Isaac es el hijo único, pero en Jubileos es "tu hijo amado" (Jub 18,2).
7) En el relato bíblico se establece que el sacrificio será en el monte Moriah, pero en Jubileos originalmente no se indica qué monte es, pero luego se indica que es el monte Sión (Jub 18, 13).
8) El libro de los Jubileos añade la escena del pozo donde Abrahán deja a sus siervos para proseguir al monte del sacrificio.
9) En el diálogo entre Isaac y Abrahán, se añade que tienen "cuchillo" que no aparece en el texto bíblico. Esto le da más intensidad a la narrativa.

---

[10] De acuerdo a V. Hamilton, en "Satan" en *Anchor Bible Dictionary,* este Mastema en el libro de los Jubileos se identifica como "el jefe de los malos espíritus, quien, después del diluvio, recibió permiso de Dios sobre el décimo de sus espíritus para llevar a cabo (inglés: expedite) su voluntad sobre la humanidad".

10) El lugar del sacrificio es reconocido como el Monte del Señor (Jub 18, 7) en Jubileos.
11) La intervención celestial es a través del ángel de la presencia en Jubileos, mientras que en el texto bíblico es el ángel de Yahvé. En el libro de Jubileos el relato pasa a primera persona. El ángel de la presencia cuenta su acción: "Entonces yo me puse ante él y ante el príncipe Mastema" (Jub 18.12).
12) El relato bíblico narra la intervención del ángel de Yahvé desde el cielo, pero en los Jubileos es Dios el que habla luego de la intervención del ángel de la presencia: "Lo llamó el Señor desde el cielo" (Jub 18.10).
13) El discurso divino llama a Isaac, "hijo único" (Gn 22.12) mientras que Jubileos le llama "primogénito" (Jub 18.11).
14) Jubileos vuelve a incluir a Mastema en el relato: "El príncipe Mastema quedó confundido" (Jub 18.12). Ésta es la acción de Mastema ante la intervención divina.
15) La respuesta de Abrahán ante la intervención divina se relata de forma distinta. En Jubileos "Abrahán llamó a aquel lugar <<Dios ha visto>>, como se dice ahora, <<Dios ha visto (en el monte )>> que es el monte Sión" (Jub 18.13). En el texto bíblico no se menciona todo este motivo sobre el monte Sión explícitamente.
16) El juramento divino incluye algunas inserciones interpretativas. Se plantea que Isaac es el hijo "que amas" (Jub 18, 15),
17) Lo último que dice el relato es que Dios le informa a Abrahán que "He hecho saber a todos que me eres fiel en cuanto te ordeno. Ve en paz." Esto sólo se encuentra en los Jubileos.
18) Jubileos concluye la narrativa con el anuncio de una fiesta. El sacrificio del cordero en Sión se convierte en la leyenda etiológica de la pascua judía: "Celebraba él esta fiesta todos los años siete días, con regocijo, llamándola fiesta del Señor, por lo siete días en que había ido y vuelto con bien. Así está escrito y establecido para Israel y su descendencia en las tablas celestiales: que celebren esta fiesta siete días con regocijo festivo (Jub 18, 18-19)". Pero la pascua judía es un escrito que va más allá de la Ley es parte de las tablas celestiales. El punto esencial es que la Ley de Israel proviene de un libro celestial.
19) El libro de los Jubileos es un ejemplo valioso de cómo los textos bíblicos crecieron a través del tiempo y en diálogo con nuevos lectores en nuevos tiempos. El libro de los Jubileos nos da un vistazo del proceso de encuentro, diálogo, relectura entre cualquier texto y sus nuevos lectores que tratan de determinar para su nuevo contexto los indeterminados polisémicos de los textos previos.

### 2.2. Génesis 22 en el Neofiti

Alejandro Díez Macho ha sacado a la luz la versión española del Tárgum *Neophyti*. Díez Macho ha fechado el Tárgum *Neophyti* de principios del primer siglo dC hasta el segundo siglo dC. La evidencia para fechar a *Neophyti* tan temprano está basada en la naturaleza de contrariedad a las versiones utilizadas por la Misná. *Neophyti* es en general un texto divergente de las lecturas de la Torah en la Misná. Otro argumento para fechar a *Neophyti* es que la geografía que presuponen las referencias en el texto son del período romano. Así *Neophyti* menciona a Cesarea de Filipo en Génesis 14,14, lo que limita la fecha al período entre la construcción de Cesarea de Filipo en el año 3 ó 2 aC. Por lo tanto *Neophyti* tuvo que escribirse después del año 3 ó 2 aC. Por otro lado, *Neophyti* depende de un texto hebreo previo al texto fijado en el segundo siglo dC. Otro argumento utilizado por Díez Macho para fechar a *Neophyti* es el uso de términos técnicos que fueron utilizados por los cris-

tianos originarios en su formulación teológica. Dos de estos términos son la *Memrá* de Yahweh que es el equivalente de la voz de Dios en Génesis 1 y que es una forma de poner distancia entre Dios y el ser humano. Dios se revela a través de su voz o palabra. El cristianismo primitivo tomó esta imagen del arsenal de tradiciones sobre Dios en las tradiciones israelitas y judías como parte de su reflexión cristológica en el concepto *logos* traducido como verbo o palabra de Dios en Juan 1,1; I de Juan 1,1, y Apoc 19,13. El otro término es el *Ruah Qudsa*, esto es, el Espíritu Santo que tanto aparece en el NT. De aquí infiere Díez Macho que *Neophyti* es un documento contemporáneo al Nuevo Testamento. Un texto aramáico parecido a *Neophyti* fue el que escucharon los cristianos originarios en las sinagogas de Galilea. *Neophyti* era un texto litúrgico que refleja la traducción del texto hebreo tal como se usaba en las sinagogas en Galilea en el período de los cristianos originarios[11].

En términos de género literario, un Targum es una interpretación y traducción de uno de los textos sagrados. Pero la traducción es de una profunda equivalencia dinámica e inclusive de un corte muy creativo como veremos en la interpretación de Génesis 22. Aunque los Targum tienen el propósito de traducir el texto hebreo a otros idiomas, en este caso al arameo, la traducción tiene un alto grado de polivalencia. Esta polivalencia tiene en muchas ocasiones el peso de un comentario sobre el texto hebreo. Como los Targum son parte del período persa y helenístico, la situación socio-cultural exigió que el texto hebreo fuera traducido a la nueva situación donde el arameo substituyó al hebreo como la lengua del pueblo[12].

La versión de Génesis 22 del *Neophyti* es la siguiente:

> Y ocurrió después de estas cosas que Yahweh probó a Abraham con la décima tentación, y le dijo: ¡Abraham! Abraham respondió en la lengua del santuario y le dijo Abraham: ¡Heme aquí! Y dijo: Toma, por favor, a tu hijo, tu hijo único que amas, Isaac y vete al país del monte Moria y ofrécele allí en holocausto sobre uno de los montes que te diré. Y Abraham se levantó muy de madrugada y aparejó el asno y tomó consigo a dos de sus mozos y a su hijo Isaac y partió leña para el holocausto y se levantó y marchó al lugar que Yahweh le dijo. Al tercer día levantó Abraham sus ojos y vio el lugar desde lejos. Y dijo Abraham a sus mozos: Quedaos aquí con el asno y yo y el joven llegaremos hasta allí y oraremos y volveremos junto a vosotros. Y Abraham tomó los leños del holocausto y los colocó sobre su hijo Isaac y tomó en su mano el fuego y el cuchillo y caminaron los dos juntos con corazón perfecto. E Isaac habló a su padre Abraham y dijo: ¡Padre mío! Y dijo: ¡Heme aquí, hijo mío! Y dijo: He aquí el fuego y los leños, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Y dijo Abraham: De delante de Yahweh se preparará un cordero, si no tú eres el cordero del holocausto. Y caminaron los dos juntos con el corazón perfecto. Y vinieron al lugar que les dijo Yahweh y Abraham construyó allí el altar y colocó los leños y ató a su hijo Isaac y le puso sobre el altar encima de los leños. Y Abraham extendió su mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo Isaac. Respondió Isaac y dijo a su padre Abraham: Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero. Los ojos de Abraham estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abraham no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: Ve-

---

11 A. Díez Macho, *Neophyti I. Génesis,* Madrid: CSIC, 1968: 19-136. Este trabajo es una valiosísima introducción a los problemas exegéticos referentes a Neophyti.

12 Para una descripción de un Targum vea el artículo de P.S. Alexander, *Targum en ABD*, CD Rom, Nueva York: Doubleday, 1997.

nid, ved dos personas únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada; el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello. Y el ángel de Yahweh le llamó desde los cielos y dijo: ¡Abraham! ¡Abraham! Y dijo: ¡Heme aquí! Y dijo: No extiendas tu mano al joven y no le hagas nada pues ahora sé que eres temeroso delante de Yahweh y que no me has rehusado a tu único hijo. Y Abraham levantó sus ojos y vio y he aquí un carnero entre los árboles (enredado) por los cuernos; y fue Abraham y tomó el carnero y lo ofreció en lugar de su hijo. Y Abraham dio culto e invocó el Nombre del Verbo de Yahweh y dijo: Por favor, por la misericordia de delante de ti, Yahweh. Todas las cosas son manifiestas y conocidas delante de ti. Que no hubo en mi corazón división en el primer momento que me dijiste sacrificar a mi hijo Isaac, hacerlo polvo y ceniza delante de ti, sino que inmediatamente me levanté muy de mañana y puse por obra diligentemente y con alegría tus palabras y cumplí tu orden. Y ahora, cuando sus hijos estén en la hora de la angustia, recuerda la *akedah* de su padre Isaac y escucha la voz de sus súplicas y óyelos y líbralos de toda tribulación, porque las generaciones que surjan después han de decir: en el monte del santuario de Yahweh donde Abraham ofrendó a su hijo Isaac, en este monte se le manifestó la Gloria de la Sekiná de Yahweh. Y el ángel de Yahweh llamó desde los cielos a Abraham por segunda vez. Y dijo: He jurado por el Nombre de su Verbo –dice Yahweh—que por cuanto has hecho esto y no has rehusado a tu hijo unigénito, ciertamente te he de bendecir y he de multiplicar tus hijos como las estrellas de los cielos y como la arena que está a la orilla del mar y tus hijos heredarán las murallas de sus enemigos. Y por cuanto oíste la voz de su Verbo, en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra. Y Abraham volvió junto a sus mozos y se levantaron y fueron a Bersabee y Abraham habitó en Bersabee.

Cada lector notará las siguientes diferencias entre el texto bíblico y el Targum Neophyti:

1) El relato es presentado como una historia de tentación. Esta tentación es enumerada como la décima tentación.
2) El diálogo entre Abraham y Yahweh es en la lengua del santuario. Esto posiblemente es una alusión a que la conversación era en hebreo y no en el idioma del Targum. El hebreo era visto por algunas tradiciones de los judaísmos intertestamentario como una lengua santa y celestial.
3) La caminata al monte del holocausto se describe como una en que ambos caminan con corazón perfecto.
4) La respuesta de Abraham a la pregunta de Isaac es divergente al texto hebreo. En Neophyti la respuesta es que "De delante de Yahweh se preparará un cordero para el holocausto, si no tú eres el cordero del holocausto." Este texto hace explícito el que Isaac participó en el conocimiento del holocausto aunque mantiene la posibilidad de que Yahweh provea un cordero.
5) Se vuelve a repetir después que Isaac conoce que posiblemente él sea el holocausto que "caminaron los dos juntos con el corazón perfecto".
6) Se añade el diálogo entre Isaac y Abraham en el momento del sacrificio: "Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero." Note el lector que el traductor tiene un concepto escatológico del mundo venidero que no era parte del relato original.
7) El traductor enriquece el texto con otra añadidura: "Los ojos de Abraham estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abraham no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: Venid, ved dos personas únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada; el que

sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello." Esta nota presenta no sólo a Abraham como un fiel, sino también a Isaac. El sacrificio se ha convertido en parte de un diálogo en la corte celestial.

8) En el verso 14 se añade un concepto importante para nuestra lectura como cristianos, la *Memrá*. Este concepto traducido proviene de Génesis 1 en relación a la voz de Dios que se va articulando a través del proceso de la creación. El judaísmo separó a Dios en su trascendencia de Dios en su revelación a través de esta metáfora. La *Memrá* es una de las formas de Dios para revelarse. El cristianismo primitivo hizo su más alta cristología a través de esta imagen de Dios pero ahora asociada con Cristo como Palabra o Verbo de Dios. Es posible que la idea era interpretar esta imagen a la luz de la fe en Jesús. Ahora se argumentaba que Jesús era la *Memrá* divina (Jn 1,1.14).

9) La próxima redacción que *Neophyti* le hace a Génesis 22 es la acción litúrgica que pone en boca de Abraham. El *Neophyti* narra que "Abraham dio culto e invocó el Nombre del Verbo de Yahweh"

10) La descripción de la plegaria de Abraham también es una redacción y enriquecimiento al texto bíblico. Abraham ruega a Yahweh: "Por favor, por la misericordia de delante de ti, Yahweh. Todas las cosas son manifiestas y conocidas delante de ti. Que no hubo en mi corazón división en el primer momento que me dijiste sacrificar a mi hijo Isaac, hacerlo polvo y ceniza delante de ti, sino que inmediatamente me levanté muy de mañana y puse por obra diligentemente y con alegría tus palabras y cumplí tu orden." Note cada lector el énfasis que se hace en la fidelidad de Abraham. La fidelidad es tal que no hubo ambigüedad en Abraham sino que estaba dispuesto a sacrificar en forma de holocausto quemado a Isaac.

11) La próxima petición es alrededor de Isaac y sus hijos. En este caso se llama el evento *akedah* como un evento salvífico en la fe judía. Pero el ruego es por los hijos e hijas de Isaac, esto es, por Israel y el judaísmo. La base para esta petición es una estructura concéntrica. Primero se había planteado el asunto de la misericordia divina. Ahora como cierre de la plegaria se describe esta misericordia como la revelación de la gloria de la Sekiná a Abraham en el monte. "Y ahora, cuando sus hijos estén en la hora de la angustia, recuerda la *akedah* de su padre Isaac y escucha la voz de sus súplicas y óyelos y líbralos de toda tribulación, porque las generaciones que surjan después han de decir: en el monte del santuario de Yahweh donde Abraham ofrendó a su hijo Isaac, en este monte se le manifestó la Gloria de la Sekiná de Yahweh." Si este texto, como Díez Macho alega, es de entre el primer y segundo siglo, uno no deja de asombrarse cómo un texto parecido a éste afectó la teología de la escuela juanina con el título cristológico y con la alusión de que en Jesucristo hemos visto su Gloria (Jn 1,14).

12) Otras redacciones al resto del pasaje las marcaremos en itálicas a continuación: Y el ángel de Yahweh llamó desde los cielos a Abraham por segunda vez. Y dijo: He jurado por el *Nombre de su Verbo* –dice Yahweh—que por cuanto has hecho esto y no has rehusado a tu hijo unigénito, ciertamente te he de bendecir y he de multiplicar tus hijos como las estrellas de los cielos y como la arena que está a la orilla del mar y tus hijos heredarán las murallas de sus enemigos. *Y por cuanto oíste la voz de su Verbo*, en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra.

Note cada lector que el nombre de su *Memrá* substituye el concepto de "mi mismo" en el relato bíblico. Así que la *Memrá* es una forma de la presencia divina del Dios trascendente. Abraham escuchó la voz de su *Memrá*, esto es, obedeció. Por esta razón se ratifican las promesas de Dios a Abraham en toda esta épica del patriarca.

### 2.3. Génesis 22 en Josefo

El historiador judío del primer siglo, Flavio Josefo nos narra su versión de este evento en *Las Antigüedades de los judíos*. La versión nuevamente muestra el potencial de significado que tienen las narrativas bíblicas en su interacción con lectores en nuevas comunidades y culturas interpretativas. La versión de Josefo es la siguiente:

> Abram amaba mucho a Isaac, porque era su unigénito y le había sido dado por Dios en los límites de la senectud. El niño a su vez se ganaba la benevolencia y el amor paternos (sic) practicando todas las virtudes, cumpliendo con su deber hacia sus padres y observando piadosamente la adoración de Dios. Abram también cifraba su felicidad en la esperanza de que a su muerte dejaría a su hijo en situación próspera, y la obtuvo por la voluntad de Dios. Queriendo probar la piedad de Abram, Dios se le apareció y le enumeró todos los beneficios que le había concedido; le recordó que lo había hecho superior a sus enemigos y que el nacimiento de su hijo Isaac, motivo principal de su presente felicidad, se debía a él; y le dijo que quería que le ofreciera a su hijo como sacrifico y víctima. Le ordenó que lo llevara al Monte Morio, que levantara un altar y lo ofreciera en holocausto; esa sería la mejor manera de manifestar su piedad, anteponiendo a la salvación de su hijo lo que era grato a Dios.
>
> Abram juzgó que no era justo desobedecer a Dios y que estaba obligado a servirle en todas las circunstancias de la vida, porque todos los seres vivos gozaban de la vida por su providencia y sus dones. Ocultando la orden de Dios y sus propósitos de sacrificar a su hijo a su mujer y sus siervos, para que no le impidieran obedecer a Dios, tomó a Isaac con dos siervos y cargando en un asno lo necesario para el sacrificio partió hacia la montaña.
>
> Los siervos marcharon con él dos días; al tercer día, cuando vio delante de sí a la montaña, dejó en el campo a los siervos que lo acompañaban y siguió adelante con su hijo. Era la montaña en la cual el rey David levantó después el Templo. Llevaba todo lo necesario para el sacrifico menos el animal que había de ser ofrendado. Isaac tenía veinticinco años de edad. Y cuando estaba construyendo el ara preguntó a su padre qué sacrificio ofrecerían, ya que faltaba la víctima para el holocausto. Le contestó que Dios proveería la víctima, porque él tenía el poder de suministrar todo lo que el hombre necesita y de privar de lo que tienen a los que se creen seguros; por eso si Dios quería que le fuera propicio el sacrificio proveería él mismo la víctima.
>
> Cuando estuvo preparado el altar y Abram depositó la leña y todo estuvo listo, habló de este modo a su hijo: —¡Oh hijo! Muchos votos hice a Dios para que tú nacieras. Cuando viniste al mundo te eduqué con los mayores cuidados, no habiendo nada que te fuera útil que no me empeñara en conseguir, y nada que me hiciera más feliz que la idea de verte hecho un hombre y de dejarte a mi muerte como sucesor de mis dominios. Pero como fue voluntad de Dios que yo fuera tu padre, y ahora es su voluntad que renuncie a ti, acepta con valor tu consagración. Porque te cedo a Dios, que ha considerado conveniente reclamarme esta prueba de veneración por los beneficios que me ha concedido, siendo mi sostenedor y mi defensor. Como has nacido morirás ahora, no de la manera ordinaria, sino enviado a Dios, padre de todos los hombres, por tu propio padre, por la vía ritual del sacrificio. Sin duda te considera digno de irte del mundo no por enfermedad ni por guerra ni por ninguna de las otras maneras corrientes, sino recibiendo tu alma en solemne sacrificio, para ponerte junto a si; y allí serás mi apoyo y el sostenedor de mi vejez. Por eso principalmente te crié, y tú ahora harás que Dios sea mi consuelo en tu lugar.
>
> Isaac (que era de ánimo generoso, como hijo de su padre), quedó muy satisfecho del sermón y dijo que no habría merecido haber nacido si rechazase la decisión de Dios

y de su padre y no se adaptase rápidamente a su gusto; sería injusto desobedecerlo aunque lo hubiese resuelto únicamente su padre. Y se dirigió inmediatamente al altar para ser sacrificado.
El hecho se habría consumado si Dios no se hubiera opuesto; llamando en voz alta a Abram por su nombre, le prohibió que matara a su hijo. Y le dijo que no era por deseo de sangre humana que le había mandado matar a su hijo , ni quería apartarlo de aquel a quien había hecho su padre, sino para explorar su ánimo y saber si obedecería la orden. Conociendo ahora la prontitud y disposición de su piedad, se alegraba de haberle concedido sus favores y no dejaría de velar por él y por toda su descendencia. Su hijo viviría muchos años y después de gozar de una existencia feliz dejaría una fuerza potente a una posteridad grande y legítima. Le predijo así mismo que su familia crearía numerosas naciones y que los patriarcas dejarían una fama eterna. Su posteridad obtendría la tierra de Canaán y concitaría la envidia de todos los hombres.
Dicho esto, Dios hizo aparecer de pronto un carnero para el sacrificio. Habiendo recibido la promesa de tantos grandes favores, Abram e Isaac se abrazaron, y después de hacer el sacrificio volvieron a reunirse con Sara y vivieron felices todos juntos, asistidos por Dios en todo lo que necesitaban[13].

Cada lector notará que Josefo está siguiendo la narrativa de Génesis pero que ha reinterpretado esta historia desde sus marcos hermenéuticos libremente. Las similitudes entre la narrativa bíblica y Josefo se deben a la dependencia literaria de éste sobre el texto bíblico, pero las diferencias se deben a las claves hermenéuticas de Josefo en su contexto cultural e histórico social.

Las diferencias principales entre la versión de Josefo y Génesis 22 son las siguientes:

1. Josefo añade que Isaac le había sido dado a Abrahán en su vejez. El texto bíblico dice esto en la narrativa total de Abrahán, pero no en esta narrativa.
2. Josefo describe a Isaac de veinticinco años, y como un hombre virtuoso, "se ganaba la benevolencia y el amor paternos (sic) practicando todas las virtudes , cumpliendo con su deber hacia sus padres y observando piadosamente la adoración de Dios.
3. Josefo añade el aspecto de la herencia que Abrahán deseaba legar a Isaac: "Abram también cifraba su felicidad en la esperanza de que a su muerte dejaría a su hijo en situación próspera, y la obtuvo por la voluntad de Dios".
4. Josefo argumenta que Dios le explicó a Abrahán porqué éste debía obedecer absolutamente a Dios: "le enumeró todos los beneficios que le había concedido; le recordó que lo había hecho superior a sus enemigos y que el nacimiento de su hijo Isaac, motivo principal de su presente felicidad, se debía a él".
5. El sacrificio de Isaac en Josefo es una muestra de la piedad de Abrahán, "esa sería la mejor manera de manifestar su piedad, anteponiendo a la salvación de su hijo lo que era grato a Dios".
6. Josefo narra la reflexión de Abrahán y cómo este llegó a la conclusión de que debía obedecer a Dios en todo: "Abram juzgó que no era justo desobedecer a Dios y que estaba obligado a servirlo en todas las circunstancias de la vida, porque todos los seres vivos gozaban de la vida por su providencia y sus dones".
7. Josefo narra que Abrahán escondió de Sara y sus siervos la orden divina para que no le impidieran obedecer a Dios.

[13] Estoy siguiendo la versión española de Josefo publicada por Clie en 1988. No hay indicación de quién es el traductor, ni sigue la numeración de Loeb. Pero es una versión española. La versión crítica es la de Loeb en griego e inglés.

8. Josefo plantea que la montaña del sacrificio era "la montaña en la cual el rey David levantó después el Templo".
9. Los diálogos se presentan todos en discurso indirecto. Uno de los diálogos es el del animal del holocausto. Josefo narra que la respuesta de Abrahán sobre el animal del holocausto fue: "que Dios proveería la víctima, porque él tenía el poder de suministrar todo lo que el hombre necesita y de privar de lo que tienen a los que se creen seguros; por eso si Dios quería que le fuera propicio el sacrificio proveería él mismo la víctima".
10. La diferencia de mayor impacto es este diálogo indirecto entre Abram e Isaac, donde Isaac se convierte en otro héroe fiel en la versión de Josefo:
    —¡Oh hijo! Muchos votos hice a Dios para que tú nacieras. Cuando viniste al mundo te eduqué con los mayores cuidados, no habiendo nada que te fuera útil que no me empeñara en conseguir, y nada que me hiciera más feliz que la idea de verte hecho un hombre y de dejarte a mi muerte como sucesor de mis dominios. Pero como fue voluntad de Dios que yo fuera tu padre, y ahora es su voluntad que renuncie a ti, acepta con valor tu consagración. Porque te cedo a Dios, que ha considerado conveniente reclamarme esta prueba de veneración por los beneficios que me ha concedido, siendo mi sostenedor y mi defensor. Como has nacido morirás ahora, no de la manera ordinaria, sino enviado a Dios, padre de todos los hombres, por tu propio padre, por la vía ritual del sacrificio. Sin duda te considera digno de irte del mundo no por enfermedad ni por guerra ni por ninguna de las otras maneras corrientes, sino recibiendo tu alma en solemne sacrificio, para ponerte junto a si; y allí serás mi apoyo y el sostenedor de mi vejez. Por eso principalmente te crié, y tú ahora harás que Dios sea mi consuelo en tu lugar.
    Isaac (que era de ánimo generoso, como hijo de su padre), quedó muy satisfecho del sermón y dijo que no habría merecido haber nacido si rechazase la decisión de Dios y de su padre y no se adaptase rápidamente a su gusto; sería injusto desobedecerlo aunque lo hubiese resuelto únicamente su padre. Y se dirigió inmediatamente al altar para ser sacrificado.
11. Otra diferencia es que Josefo explica que este sacrificio humano no se debía a la necesidad de sacrificios humanos en las tradiciones del judaísmo: "Y le dijo que no era por deseo de sangre human a que le había mandado matar a su hijo , ni quería apartarlo de aquel a quien había hecho su padre, sino para explorar su ánimo y saber si obedecería la orden".
12. La bendición a Abrahán y su familia se plantea de forma distinta a la de Génesis 22: "Su hijo viviría muchos años y después de gozar de una existencia feliz dejaría una fuerza potente a una posteridad grande y legítima. Le predijo así mismo que su familia crearía numerosas naciones y que los patriarcas dejarían una fama eterna. Su posteridad obtendría la tierra de Canaán y concitaría la envidia de todos los hombres".
13. Josefo narra la reacción ante la provisión del carnero y la suspensión del sacrificio de Isaac: "Abram e Isaac se abrazaron, y después de hacer el sacrificio volvieron a reunirse con Sara y vivieron felices todos juntos, asistidos por Dios en todo lo que necesitaban"

Para el lector y la lectora de hoy, la versión de Josefo sobre un texto bíblico muestra cómo toda lectura bíblica es una relectura. Cada lector o lectora se acerca a cualquier texto, pero en este caso al texto bíblico, y entra en un diálogo con el texto de tal manera que al final tenemos un nuevo texto. Esto es parte de la capacidad de significación que se da en ese evento del encuentro entre un texto y cada lector o lectora desde sus comunidades interpretativas.

### 2.4. Génesis 22 en Filón de Alejandría

Filón de Alejandría es probablemente el mejor expositor del judaísmo helénico del período del Nuevo Testamento. De la información que provee en sus escritos podemos inferir que nació cerca del año 20 aC y murió alrededor del año 50 dC[14]. Filón era un miembro de la elite en Alejandría. Cuando a finales de la década de 30 dC el emperador Calígula falló en contra de los intereses de los judíos en Alejandría, Filón presidió una comisión que fue a interceder ante el emperador a favor de los judíos. La embajada ante el emperador fue un fracaso, pero en el año 41, el emperador fue asesinado por miembros del Senado Romano lo que disminuyó la tensión contra la comunidad judía en Alejandría. Filón recibió una educación helenística de la mejor calidad en su niñez y juventud. Su griego pulido, su sistema de interpretación de la Torah a través de una perspectiva hermenéutica helenística nos dan un vistazo de su formación cultural helenística y de las posibilidades de resignificación que tienen los textos bíblicos —y cualquier otro texto— en un nuevo contexto cultural. La obra de interpretación de Filón es una joya de lo que conocemos como interpretación *alegórica*. La interpretación alegórica presenta en un nuevo referente cultural el significado del texto. Penna describe la lectura alegórica como "una lectura transformadora del texto sagrado, que intenta descubrir un sentido a las palabras escritas diverso al inmediato, más profundo, más noble" (98). Filón interpreta la Torah a perspectivas estoicas, pitagóricas y platónicas esencialmente.

El relato de Génesis 21 es aludido dos veces por Filón. En el libro de los *Sueños*, Filón prácticamente cita literalmente el relato bíblico. Pero es en el libro *de Abraham*[15] que Filón muestra alguno de sus dotes hermenéuticos como relector del texto bíblico[16]. Como el texto es muy largo, sólo me limitaré a presentar la relectura del relato y los comentarios esenciales de Filón sobre el evento en toda esta sección de Abraham.

Comienza Filón a describir el estatus y honor de Isaac: "Un hijo legítimo le nació al hombre sabio por sus esposa legítima (wedded wife), un amado y único hijo, muy hermoso en su persona y muy excelente en su disposición. Porque él estaba comenzando a mostrar los más perfectos ejercicios para su edad, de modo que su padre sintió un afecto más profundo y vehemente para él, no sólo del impulso natural (of natural regard), pero también de la influencia de la opinión deliberativa, como era, un juez de su carácter" (de Abraham, XXXII, 168). Cada lector debe notar que toda esta lectura es parte de una apología de los judíos en Alejandría de cara al odio y el discrimen étnico que sufrían en aquella ciudad en África. Filón está tratando de

---

14 Vea P. Borgen, "Philo of Alexandria" en ABD, Edición en CDROM. Editado por David Noel Freedman, 1997. Vea también a R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* Bilbao, Desclee de Brouwer, 98-104.

15 El género literario de esta obra de Filón es una biografía de la antigüedad. Pero el carácter del discurso es esencialmente un panegírico. Para información sobre una biografía de la antigüedad vea a R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* Bilbao, Desclee de Brouwer, 1994, 235-259. Para información sobre un panegírico o discurso epideítico vea a J. L. Bailey y L. D. Vander Broek, *Literary forms in the New Testament. A handbook.* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992, 31-38.

16 Hay dos versiones diseminadas sobre las obras de Filón de Alejandría en inglés. La versión erudita es la del Loeb Library en griego e inglés publicada por la Universidad de Harvard. La otra es un compendio de la obra de Filón por C. D. Young, *The Works of Philo. Complete and Unabridged in one volume.* Hendrickson Publishers, Inc. Estoy usando la obra de Young en este ensayo.

legitimar el relato que va a narrar, pero a su vez está tratando de legitimar con mucho honor las figuras originarias de Israel y del judaísmo. Note que Filón ha añadido toda esta introducción epideítica sobre Abraham e Isaac. Los discursos epideíticos tienen como función presentar personajes que quieren ser subrayados como modelos en el presente e intentan afirmar entendimientos sobre la identidad de un grupo o una práctica.

Del párrafo 169 hasta el capítulo XXXIII, 178 se nos presenta la relectura de Génesis 21. La misma dice:

> A él (a Abraham), entonces, estando consciente de tal disposición, un mandato en forma de oráculo viene repentinamente, que nunca se había esperado, ordenándole a él sacrificar este hijo en cierta montaña elevada, distante a tres días de camino de la ciudad. (170) Y él, aunque estaba prendido a este su hijo por un cariño indescriptible, ni cambio de color, ni en su alma hubo fluctuación, pero se mantuvo firme en un propósito incesante e inalterable, como estaba al principio. Y estando totalmente influenciado por el amor hacia Dios, el reprimió forzosamente todos los nombres y encantos de la relación natural: y sin mencionar el mandato del oráculo a ninguno de los de su casa, tomó consigo de su numeroso cuerpo de siervos los dos mayores, quieres estaban más atados a su amo, como si él estuviera inclinado a celebrar algún rito divino ordinario, y fue con su hijo, haciendo un grupo de cuatro en total. (171) Y cuando, mirando desde una torre de vigía, él vio el lugar señalado desde lejos, él ordenó a sus siervos de permanecer allí, y le dio a su hijo para que cargara el fuego y la madera, pensando que era propio que la víctima misma fuera cargada con los materiales para el sacrificio, una carga muy ligera, pues nada es menos trabajoso que la piedad. (172) Y según ellos procedían adelante con igual velocidad, no marchando más rápido con sus cuerpos que con sus mentes a lo largo del breve camino del cual la santidad es el final, ellos finalmente llegaron al lugar señalado. (173) Y el padre recogió las piedras con las cuales construyó el altar; y cuando su hijo vio todo preparado para la celebración del sacrificio, pero ningún animal, mira a su padre y le dijo, mi padre, mira el fuego y la madera, pero dónde está la víctima para el sacrificio quemado? (174) Por lo tanto, cualquier otro padre, sabiendo lo que él estaba a punto de hacer, y estando deprimido en su alma, habría sido arrojado a una confusión por las palabras de su hijo, y llenándose de lágrimas, habría, debido a su aflicción extrema, por su silencio, traicionado lo que estaba a punto de hacer, (175) pero Abraham, no mostrando ninguna alteración de su voz o disturbio o intención, mirando a su hijo con ojos firmes, respondió su pregunta con una determinación más firmemente tranquila, mi hijo, dijo él, Dios proveerá el mismo una víctima para la ofrenda quemada, aunque estaban en un gran desierto donde uno desconfía que tal cosa sea encontrada; pero todas las cosas son posibles para Dios, aún todas las cosas que son imposibles e ininteligibles para el ser humano. (176) Y aún mientras estaba diciendo esto, tomó a su hijo, con toda rapidez, y le puso sobre el altar, y habiendo tomado su cuchillo con su mano derecha, él levantó éste sobre él como para sacrificarle; pero Dios el salvador le detuvo de esta obra en el medio, interrumpiéndole con una voz del cielo, a través de la cual le ordenó detener su mano, y no tocar al niño: llamando al padre por su nombre dos veces, como para hacerlo cambiar y desviarlo de su propósito, y le prohibió completar el sacrificio. (XXXIII, 177) Así Isaac fue salvado, Dios supliendo un regalo por él (instead of him), y honrando a aquel que estaba dispuesto a hacer ofrenda en razón de su piedad que él había exhibido. Pero la acción del padre, aunque finalmente no fue llevada a cabo, es no obstante, registrada y grabada como un sacrifico completo y perfecto... y para aquellos que prefieren culpar que alabar la acción que Abraham fue mandado a llevar a cabo.

Note cada lector el enriquecimiento que Filón ha añadido al texto bíblico. Quiero empezar señalando que Filón está haciendo una apología de esta narrativa, porque algunos opositores están usando esta narrativa para hacerle daño al judaísmo en su contexto. Los opositores no alaban a Abraham sino que lo inculpan. En efecto, en el relato a continuación Filón tiene que traer a colación que los griegos y los demás gentiles no tienen una historia rosada en esto de los sacrificios humanos. Filón argumenta que Abraham al intentar sacrificar a su único hijo estaba haciendo un acto virtuoso porque estaba "inclinando su voluntad y corazón entero para mostrar su devoción a Dios" (XXXV, 196). En los párrafos 201 en adelante, Filón comienza a hacer una exégesis alegórica al relato. El punto esencial de Filón es que a través de esta acción Abraham mostró que era un hombre fiel a Dios y un "cumplidor de la ley divina y de todos los mandamientos de Dios" (275). Termina Filón esta obra sobre Abraham diciendo que "tal es la vida de nuestro primer autor y fundador de nuestra nación; un hombre conforme a la ley, como algunas personas piensan, pero, como mi argumento ha mostrado, uno que es él mismo la ley no escrita y la justicia de Dios" (276).

Una mirada a la relectura que Filón hace del relato de Génesis 22 muestra los siguientes cambios a la tradición bíblica:

1) Lo primero que se edita al relato original es plantear que Abraham estaba consciente de una disposición para la obediencia al mandato divino. Con esto se explica el relato bíblico.
2) Se elimina explícitamente el motivo de prueba divina que había en el relato original.
3) Se presenta la calidad de la relación paterno-filial entre Abraham e Isaac como contexto a la trama.
4) Se argumenta que Abraham estaba prendado al amor hacia Dios en esta acción que va a llevar a cabo.
5) Se añade narración a la explicación de quiénes eran los siervos de Abraham.
6) Se explica que el niño fue cargado con la leña y el fuego porque "era propio que la víctima misma fuera cargada con los materiales para el sacrificio". Se añade que esto era parte de la piedad de Abraham.
7) Se indica que el final del camino al lugar del sacrificio era la santidad.
8) Se añade la obediencia más allá de los sentimientos en el diálogo entre Abraham e Isaac.
9) Se añade este motivo del poder de Dios para hacer posible lo imposible para el ser humano a pesar de que estaban en un desierto.
10) En la intervención divina para detener a Abraham de sacrificar a Isaac se indica que Dios es el salvador. Se indica que Isaac fue salvado por Dios y que se substituyó al niño con una oveja.
11) Se indica que Abraham a pesar de no sacrificar a Isaac llevó a cabo un sacrificio completo y perfecto.

Filón nos muestra la autonomía que tiene el texto bíblico para cobrar nuevos significados frente a nuevos lectores en un nuevo contexto. El texto bíblico tiene una naturaleza que invita a la relectura y a el enriquecimiento del texto con nuevos significados añadidos por los nuevos lectores en su nuevo contexto.

### 2.5. Génesis 22 en San Pablo

Un lugar vital en el pensamiento de San Pablo son sus reflexiones sobre el significado de la crucifixión. San Pablo tomó un evento histórico, sociológico y cultural y le hizo una nueva relectura. La relectura tuvo varias fuentes en la historia de las tradiciones. Uno de los títulos que Pablo recibió sobre Jesús del cristianismo prepaulino fue el de Hijo de Dios (Rom 1,3). Obviamente era un título que tenía una larga historia de las tradiciones. En la Biblia Hebrea, un hijo de Dios podía ser el rey de Israel (Sal 2,7,12). Una figura celestial podía ser conocido como un hijo de Dios (Gn 6,2). En la literatura deuterocanónica un justo es reconocido como un hijo de Dios (Sab 2,18).

Como hemos planteado arriba, Romanos 1,3-4 es una cita de un credo de los cristianos primitivos previos a Pablo. Posiblemente San Pablo nos muestra a través de esta tradición una confesión de fe de los cristianos primitivos en Antioquía. En este credo se confiesa que Jesucristo fue declarado Hijo de Dios por su resurrección de entre los muertos. En cuanto a Jesús previo a la resurrección este credo confiesa que Jesús era del linaje de David según la carne. Este tipo de confesión es similar a una serie de confesiones de este tipo que encontramos en Hechos que también apuntan a la fe de los cristianos pre-paulinos (Hch 2, 36; 10,36-43). En las cartas paulinas encontramos una serie de credos que todos apuntan a tradiciones cristiano-primitivas previas a San Pablo (I Cor 15, 3-6; Fil 2,5-9; I Ts 4,15-17, etc.). Lo que me interesa es ver cómo San Pablo entiende este concepto de Hijo de Dios. En las cartas en las que hay consenso entre los especialistas de que son cartas auténticas de San Pablo (Romanos, Gálatas, I y II de Corintios, Filipenses, Filemón, I Tesalonicenses) encontramos el concepto Hijo de Dios en 15 ocasiones referido a Jesucristo. En Romanos éste parece ser un concepto importante porque aparece 7 de estas 15 ocasiones. De este uso del concepto Hijo de Dios podemos inferir lo siguiente:

En Romanos 1, 3, y 4 San Pablo está aludiendo a una confesión de fe previa a su comprensión. En el credo se argumenta que Jesús ha sido declarado Hijo de Dios a partir de la resurrección.

En Gálatas 4,4-5 San Pablo explica el ministerio de Jesucristo y su significado como que "cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo... para que redimiese a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos." Nótese que el envío del Hijo es para redimir. Este es un término de la compra de los esclavos. El Hijo vino a comprar a los seres humanos esclavizados bajo los poderes del mal en forma de una trata de esclavos. Pero los seres humanos comprados no terminaban como esclavos de otro poder esclavista sino que terminaban como hijos de Dios. Lo que San Pablo no dice aquí es cómo fue que el Hijo hizo esta compra. Esto se va a hacer más explícito en Romanos.

En Rm 5,10 San Pablo argumenta que a través de la muerte del Hijo, hemos sido reconciliados con Dios. Pero nuevamente no hay explicación de cómo es que este Hijo ha hecho la reconciliación. En Rm 8,3 San Pablo plantea que Dios condenó al pecado en la carne de su Hijo. Este es un relato en el que se presenta una descripción de la soteriología paulina en la que ha habido esta pugna entre Dios y los poderes del mal –el pecado, la muerte y la carne- que han sido dirimidos en la muerte de Jesús en la cruz. Es aquí donde se hace explícito que la muerte del Hijo es interpretada a través de esta imagen sacrificial de condenar al pecado en la carne. En Rm 8,32 San Pablo presenta como evidencia salvífica de los creyentes el que Dios

"no escatimó a su propio Hijo sino que lo entregó por todos nosotros". A mi me parece que este relato es el que hace explícito que San Pablo tenía detrás de la crucifixión una interpretación tomada de la historia de las tradiciones, el relato del sacrificio de Isaac como paradigma. Ahora sin embargo, Abraham e Isaac trabajan como una tipología alegórica que sirve como medio para interpretar el evento de la crucifixión. Pero contrario a Gén 22 donde no hubo sacrificio de Isaac, el evento de la cruz es interpretado como que Dios ha entregado a su propio Hijo. San Pablo ha necesitado un evento fundante que explique la muerte de cruz de Jesús. La *Akedah*, junto con el resto del sistema sacrificial de expiación, le ha servido para interpretar un evento histórico que ahora es enriquecido con esta historia de las tradiciones.

### 2.6. Génesis 22 en Hebreos

En Hebreos 11,17-19, el autor de Hebreos presenta su propia versión de la *Akedá*:

> [17]Por la fe Abraham, cuando fue probado, ofreció a Isaac: el que había recibido las promesas, ofrecía su unigénito, [18]habiéndosele dicho: «En Isaac te será dada descendencia», [19]porque pensaba que Dios es poderoso para levantar aun de entre los muertos, de donde, en sentido figurado, también lo volvió a recibir.

El autor de Hebreos17 hace una relectura del relato bíblico. Ahora el punto esencial es la fidelidad de Abraham. Abraham se convierte en un modelo de fidelidad de cara a la ambigüedad y desaliento de la audiencia implícita (Heb 10,32-39) de la comunidad de Hebreos. Otros detalles que notamos en la relectura es la lectura apocalíptica y metafórica que el autor de Hebreos le hace al relato de Génesis 22. Apocalíptica, porque el autor de Hebreos interpreta la fe de Abraham como una en la que éste pensaba que "Dios es poderoso para levantar aun de entre los muertos". Este tipo de categoría sobre la resurrección o revivificación de los muertos aparece esporádicamente en las historias de milagros de los profetas Elías y Eliseo, pero es en el apocaliptismo judío que la resurrección es un evento del fin de los tiempos (Dan 12,1-2). Le he llamado metáfora a la clave para releer la Biblia hebrea de este tipo de judaísmo helénico que lee los textos y ve en ellos nuevas posibilidades de significación en un nuevo referente. El autor de Hebreos alega que Abraham recibió de entre los muertos "en sentido figurado" a Isaac. Esto es parte de la clave hermenéutica con la que este autor lee las tradiciones bíblicas que ha recibido de Israel.

El autor de Hebreos junto con la teología mayoritaria de los cristianos originarios compartía una cristología donde Jesús era entendido como el Hijo de Dios (Heb 1,2,5,6,8). Esta imagen del sacrificio de Isaac como hijo de Abraham parece estar detrás de su imagen de la cruz. En Hebreos se hace explícita la necesidad del

---

[17] Desde la antigüedad se comparte la idea de que el autor de Hebreos es un teólogo en sí mismo distinto a San Pablo. Ya Orígenes en el tercer siglo era de la opinión que "sólo Dios sabía quien era el autor de Hebreos", tal como lo cita Eusebio (H.E. 6,25). Hoy día la mayor parte de los especialistas comparte esa misma idea en cuanto al autor de Hebreos. Pero la falta de conocimiento sobre el nombre no nos priva de poder describir el autor implícito. El autor implícito de Hebreos es un judío bien helenizado, que relee sus tradiciones desde una perspectiva alegórica con una pequeña dosis de apocaliptismo y una muy alta cristología. Un excelente comentario a los Hebreos es el de H. Attridge, The Epistle to the Hebrews. *Hermeneia,* Filadelfia, Fortress Press, 1989. .

sacrificio de Cristo como parte de los requerimientos del sistema de pureza. Pero el autor de Hebreos usa el sacrificio de Cristo para su polémica retórica con el judaísmo formativo. El judaísmo formativo retaba a los judeocristianos a conformarse con el resto del judaísmo sometiéndose al sistema de pureza y el autor de Hebreos, mediante una exégesis genial planteaba que la comunidad de fe se había perfeccionado más allá de todo lo que pudiera el judaísmo con su sistema de pureza. Así en Hebreos 2,14-17 se plantea que "Así que, por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, [15]y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre. [16]Ciertamente no socorrió a los ángeles, sino que socorrió a la descendencia de Abraham. [17]Por lo cual debía ser en todo semejante a sus hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo. [18]Pues en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer a los que son tentados." Note cada lector las alusiones a la historia del sacrificio de Isaac. Lo único que en este caso Jesús mismo es sacrificado. Pero el sacrificio tiene el propósito de "destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo." Así que en la *akedá* de Cristo lo que se ha dado es una guerra entre Dios y los poderes del mal que han requerido el sacrificio humano de Cristo pero con el final de la liberación de los que estaban sujetos a servidumbre. Así que la *akedah* se convierte en una metáfora teológica de la liberación humana. Un tercer detalle es que la acción de la misericordia de Dios que se plantea por ejemplo en *Neophyti*, ahora se argumenta que fue una acción de Cristo mismo. Por su *akedah* Cristo mismo llega a ser sacerdote misericordioso de la descendencia de Abraham. Un cuarto detalle es que en este caso el tentado a través de la pasión es el Hijo, esto es Cristo. No olvide el lector que en las tradiciones judías que hemos estudiado, Isaac participa activa y fielmente en el sacrificio.

En Hebreos 7,26-27 se plantea esta misma idea sobre la muerte de Jesús como un sacrificio sacerdotal delante de Dios que logra todo lo que señalaba el orden de pureza israelita: "Tal sumo sacerdote nos convenía: santo, inocente, sin mancha, apartado de los pecadores y hecho más sublime que los cielos; [27]que no tiene necesidad cada día, como aquellos sumos sacerdotes, de ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los del pueblo, porque esto lo hizo una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo". Nuevamente cada lector puede notar que el sacrificio de Cristo fue uno en que Jesús llevó a cabo la acción. Dios está implícito pero Jesús es el agente principal. El relato de la *Akedah* ha sido subvertido por esta tradición en la cual en forma de analogía Isaac-Cristo se ha convertido en el personaje principal. Esto se debe a que contrario a Génesis 22, en este caso, la cruz es interpretada como una nueva *akedá*. Por lo tanto, el sacrificado en este caso tiene un valor especial.

Esta imagen de la nueva *Akedá* lleva al autor a plantear que la fe judía en Cristo es un pacto nuevo superior al pacto previo hecho con Israel. (Heb 8,13; 9,13,14; 10,10,12). Para el autor de Hebreos, la *Akedá* que se ha hecho efectiva a través de Cristo es una en la que el ser humano puede limpiar su conciencia de obras muertas y servir a Dios (Heb9,14). Lo que ha sucedido es que a través de la cruz, leída en la clave de la *Akedá*, "somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre" (Heb 10,10). Esta *Akedá* de Jesucristo "hizo perfec-

tos para siempre a los santificados" (Heb 10,14). Lo que implica que el camino a la presencia de Dios ha sido abierto "para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo" (Heb 10,19).

### 2.7. Conclusión

En este ensayo hemos hecho una lectura de Génesis 22 y una lectura de las lecturas que se le hicieron a Génesis 22 en los judaísmos intertestamentarios y dos tipos de cristianismos originarios, San Pablo y el judeocristianismo testificado por el autor de Hebreos. Este tema nos invita a un trabajo más extenso sobre las imágenes del sacrificio del hijo de Abraham que abarquen los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan. Desafortunadamente esto va más allá de lo que podemos escribir en este ensayo. Otro trabajo que va más allá de este trabajo es cómo el judaísmo más tardío releyó esta historia en el Targum *Onkelos* o en la literatura *haggádica*.

Como hemos visto, Génesis 22 no sólo fue un relato clímax en la historia del patriarca Abraham en la saga de éste en el libro de Génesis, sino que fue objeto de relectura y enriquecimiento teológico por parte de los judaísmos intertestamentales y algunas tradiciones de los cristianos originarios. Estas relecturas tanto en los judaísmos como en los cristianos originarios muestran la capacidad de polivalencia y relectura potencial que tiene el texto bíblico. Estas relecturas a su vez se nos presentan como un paradigma para nuestras propias relecturas del texto bíblico de manera que nuestras preguntas, nuestras premisas teológicas e ideológicas enriquezcan nuestros acercamientos hermenéuticos al texto. Es sólo cuando cada lector dentro de su comunidad interpretativa se acerca al texto sin intento de sólo referirse a la orilla inicial del texto, esto es, la exégesis del texto original en su trasfondo histórico-social y literario, sino que se le da igual peso a la orilla hermenéutica desde la que se lee, que ese texto antiguo cobra nueva vida y posibilidades de significación. Si la nueva lectura afirma los valores de vida, justicia, igualdad, distribución, derechos humanos y otras causas humanas, entonces el texto bíblico antiguo podrá convertirse en una nueva palabra de Dios. Génesis 22 nos ha mostrado su capacidad de significación tanto en el libro de lo Jubileos, como en las relecturas que hicieron del mismo Josefo, Filón de Alejandría, el Targum Neophyti y dos tradiciones de los cristianos originarios, San Pablo y el autor de Hebreos. Estas relecturas a Génesis 22 nos invitan a nosotros desde nuestro nuevo horizonte a volver a leer el texto para que con el oído en tierra y el corazón en la presencia divina pueda darse ese cruce de horizontes de manera que el texto viejo se convierta en palabra de Dios nuevamente.

## Bibliografía

ALEXANDER, P. S. "Tárgum" *en ABD*. Edición en CD Rom. Nueva York, Doubleday. 1997

ATTRIDGE, H. *The Epistle to the Hebrews. Hermeneia.* Filadelfia, Fortress Press. 1989

BAILEY, J.L. y VANDER BROEK, J. D. *Literary forms in the New Testame. A handbook.* Louisville, Westminster/John Knox Press. 1992

BORGEN, P. "Philo of Alexandria" en ABD, Edición en CDROM. Editado por David Noel Freedman, 1997

COATS, B. *Genesis with an introduction to narrative literatura,* Volumen I, FOTL. Editores: R. Knierim y G. Tucker. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company. 1983

CORRIENTE, F. y PIÑERO, A. Libro de los Jubileos, en *Apocrifos del Antiguo Testamento, Vol. 2.* Editor, A. Díez Macho. Madrid, Cristiandad.

CROATTO, J. S. *Hermenéutica Biblica.* Buenos Aires, Aurora, 1983 [*Hermenéutica Biblica,* Buenos Aires, Lúmen 1999]

DÍEZ MACHO, Alejandro. *Neophyti I. Tárgum palestinense Ms de la biblioteca vaticana.* Tomo I Génesis. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1968

HAMILTON, V."Satan" en *Anchor Bible Dictionary.* Edición en CD Rom. Nueva York, Doubleday. 1997

ISER, W. «Indeterminacy and the reader´s response» en *Twentieth-century literary criticism. A reader.* Editado por K. M. Newton. Nueva York, St. Martin´s Press, 1971, 226-231

JAUSS, H.R. «Literary history as a challenge to literary theory» en *Twentieth-century literary criticism. A reader.* Editado por K. M. Newton. Nueva York, St. Martin´s Press , 1982, 221-226

JOSEFO, F. *Antigüedades de los judíos.* Barcelona, Clie . 1988

PENNA, R. Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Bilbao, Desclee de Brouwer. 1994.

VANDERKAM, J. "Jubilees, book of", *The Anchor Bible Dictionary*, Versión en CD. New York, Doubleday. 1997.

WENDHAM, G.J. *Genesis 16-50, Word Biblical Commentary CD Rom,* Editado por David A. Hubbard et. al. 1984.

WESTERMANN, C. *Genesis 12-36, A commentary,* Minneapolis. Fortress Press, 1985.

YOUNG, C. D. The Works of Philo. Complete and Unabridged in one volume. Peabody, Hendrickson Publishers, Inc.

**Ediberto López**
776 Ponce de León
San Juan, PR 00925
ediberto@prtc.net
edibertolopez@hotmail.com

*SANDRO GALLAZZI*

# APÓCRIFOS DEL PRIMER TESTAMENTO[1]

## *¿Memorias de un olvidado diálogo judío-cristiano?*

**Resumen**
Este ensayo discute la hipótesis de diálogo ecuménico entre el mundo judío y el mundo cristiano, del cual los llamados apócrifos del Primer Testamento, en su redacción final, serían una señal inequívoca. Al destacar ejemplos de relectura cristiana de los mismos, presentamos algunos temas teológicos, casi ausentes en los textos canónicos, pero que pasaron a ser patrimonio común a través de estos apócrifos.

**Abstract**
This essay discusses the hypothesis of ecumenical dialogue between the Jewish world and the Christian world, of which the so called Apocryphal writings of the First Testament in their final redaction would be an unequivocal sign. By pointing out examples of a Christian re-reading of them we present some theological topics, almost absent in the canonical texts, but which became common patrimony by means of these Apocryphal writings.

## 1. Para inicio de diálogo

No tengo duda que los escritores del Segundo Testamento conocían y citaban los llamados apócrifos del mundo judío. El ejemplo clásico es el de la carta de Judas que, en sus vv. 14 y 15, cita directamente el primer libro de Henoc 1,9, libro que continúa, todavía hoy, considerándose canónico por la iglesia copta. La alusión a los ángeles vigilantes que pecaron (Judas 6) también, muestra la importancia de este libro, así como la comparación de los "astros errantes" (Judas 13). En esta pequeña carta tenemos, también, claras referencias al Testamento de los doce patriarcas (Judas 7) y a la Asunción de Moisés (Judas 9), otros dos apócrifos importantes para las comunidades cristianas.

Son varias las semejanzas entre los textos del segundo testamento y los textos apócrifos judíos:

---

[1] Dependo de las informaciones técnicas y textuales de la primera obra dirigida por DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol.1 (Introducción general), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

- El Apocalipisis siríaco de Baruc (2Bar 49,2-3) y 1 Co 15,35-40 se ponen la misma pregunta: ¿con qué cuerpos resucitarán los muertos?
- Ap 6,9-11 habla de los mártires que debajo del altar preguntan por el tiempo que falta para la venganza. Las mismas preguntas y respuestas las encontramos en el 4 libro de Esdras (4,34-36).
- El discurso de Esteban en los Hechos de los Apóstoles (7,36.38-39.43). Se hace eco casi literalmente de la Asunción de Moisés 3,11-13. También, podemos encontrar señales de este apócrifo en 2d 2,3 y AsMo7,6; 2Pd2,13 y AsMo 7,4.8; Mt 24,21 y AsMo 8,1; Mt 24,29 y AsMo 10,5.
- Encontramos paralelos interesantes entre el Apocalipsis de Elías 1,7 y 1 Jn 2,15: "No amen al mundo ni lo que está en el mundo". ApEl 1,13 aparece en Fl 3,19: "cuyo dios es el vientre". La señal en la cabeza y la señal en la mano de Ap 14,1.9 las encontramos en ApEl 1,9 y 3,58.
- Es evidente el paralelo de la puerta estrecha entre Lc 13,23, el cap. 11 del Testamento de Abraham y 4 Esd 7,47.
- Las señales del conflicto que prepararon la llegada del fin (Mc 13,7-8) se encuentran también en los Oráculos Sibilinos (3,635), en 4 Esd 13,31, en 1 Hen 99,4 en 2 Bar 27,5 que en el v.12 anuncia: "un hermano entregará a su hermano a la muerte, un padre al hijo; los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir..."

Esta lista podría ser mucho más larga, pero parece suficiente para confirmar que los autores del Segundo Testamento conocían, estimaban , valorizaban y dialogaban con esta literatura que, posteriormente llamada apócrifa, circulaba, sin censuras, en los medios judíos y cristianos.

Hay, también, otra señal —que yo creo que es más significativa— del diálogo entre el mundo de los apócrifos del Primer Testamento y el mundo de los cristianos de los primeros siglos.

Un buen número de estos libros llegó hasta nosotros del mundo judío y después de una relectura cristiana. Los cristianos leyeron, usaron, glosaron, interpolaron, releyeron estos libros hasta el punto que, en muchos casos, queda difícil definir lo que pertenece al original judío y a la posterior intervención cristiana y, algunas veces, el debate llega a ser duro entre los expertos respecto del origen de algunos de estos libros: ¿judío? ¿cristiano? ¿judío-cristiano?

## 2. Textos en diálogo

El texto latino de la *Vida de Adán y Eva,* por ejemplo, más que una traducción del original hebreo, escrito antes del 70 dC, y del sucesivo texto griego, es una nueva narrativa. Aunque manteniendo el original estilo midrásico, el texto reinterpreta el mesianismo judaíta en una perspectiva cristiana: Gn 3,15 se relee desde Cristo. "Cuando hayan pasado 5228 años, vendrá Cristo a la tierra, el muy amado Hijo de Dios, para animar y resucitar el cuerpo de Adán y de todos los muertos" (§ 42). Aquí encontramos una interesante interpretación mesiánica cristiana, enraizada en una interpretación judáica. En § 44-45 aparece la visión de la virgen con un niño crucificado en los brazos para recordar a la mujer y su descendencia herida por la serpiente.

Comienza a aparecer con fuerza un pensamiento teológico que vendrá a ser cada vez más común al judaísmo y al cristianismo: todos los males son consecuencia de la culpa del pecado de Adán y Eva. Algo parecido con lo que más tarde el cristianismo llamará pecado original.

Es bueno notar, también, la consolidación del dualismo entre alma y cuerpo, presente aquí y en el resto del pensamiento cristiano, sobretodo en lo que se dice respecto al destino después de la muerte; el alma de Adán será entregada en el cielo al arcángel Miguel, mientras que el cuerpo de Adán será enterrado por los ángeles, en el paraíso, junto con el cuerpo de Abel (§ 47-48).

El *Cuarto libro de Esdras* –que, junto con 3 Esdras, forma parte integrante de la Vulgata, como libro canónico— nace en el contexto de la gran pregunta que intrigó la cabeza y el corazón de los Judíos, después del 70 dC: ¿Por qué nuestro Dios todopoderosos dejó que la santa ciudad de Jerusalén fuese destruida por los romanos?[2]

Es un texto originalmente judío, al cual, autores cristianos añadieron los primeros y los últimos dos capítulos.[3] El cuerpo judáico, por otro lado, es, también, rellenado de mensajes que fueron leídos en común por judíos y cristianos, al punto de ser considerado libro inspirado.

La explicación de todos los males está en el "corazón malo" con el cual, después del pecado de Adán, todos nacen, incluido Israel. Ni siquiera la Torá libra del pecado: Dios la entregó en el Sinaí sin sacar el corazón malo (4 Esd 3,19-22). Al poco tiempo, la ley fue abandonada y quedó solo el corazón malo.

Jerusalén fue entregada a los babilonios/romanos porque sus habitantes repitieron el error de Adán.

En una clara perspectiva apocalíptica, el texto afirma que se aproxima el tiempo en que la "simiente mala de Adán" finalmente será extirpada. Solo toca esperar que se complete el número de las almas de los justos que esperan en los "depósitos" (4 Esd 4,22-51).

El dualismo alma-cuerpo se amplía hacia el dualismo este mundo/otro mundo. Si en este reinan los malos, en el otro reinarán los justos (4 Esd 7,11-18). Un pasaje importante (4 Esd 7,75-101) nos habla del estado intermedio de las almas de los muertos que esperan por el juicio final: poco después de la muerte, las almas de los malos son condenadas a sufrir siete penas diferentes, mientras que las almas de los justos viven para siempre en santa paz. El día del juicio final, nadie puede interceder; no habrá espacio para la misericordia de Dios; solo para la justicia.

"El Altísimo hizo este mundo para muchos y el mundo futuro para pocos (...) Muchos fueron creados, pocos serán salvados" (8,1-3).

El nombre de Jesús, citado en el contexto mesiánico de 7,28 —"entonces aparecerá mi hijo Jesús"— puede ser una interpolación posterior de un cristiano, pero nos muestra como el mundo cristiano supo comulgar con esta visión teológica.

Los *Paralipómenos de Jeremías* manifiestan la misma preocupación de responder a la triste suerte del pueblo de Israel, solo que, ahora, después que el emperador Adriano, en 130 dC, transformó Jerusalén en la ciudad romana de *Aelia Capi-*

---

[2] Mateo, también, a mi modo de ver, escribió su Evangelio teniendo en el corazón, entre otras, esta pregunta que incomodaba a los que venían del mundo judío (ver: "O poder da morte não vai derrotá-la", *Estudos Bíblicos*, nº26, p.34-42, Vozes, Petrópolis, 1990).

[3] Conocidos, también como 5Esdras y 6Esdras.

*tolina,* expulsando de ella a todos los judíos. Llamado, también, de Baruc Cristiano, a pesar de ser, en su esencia, un texto genuinamente judío, en su conclusión, presenta a los judíos un mensaje de paz por parte de los cristianos, invitándolos a aceptar el bautismo —"la señal del gran sello del Jordán"— junto con la circuncisión y la renuncia a la idolatría y a los matrimonios mixtos, como condición para poder regresar a vivir en Jerusalén.

La *Vida de los Profetas* es otro texto judío con claras interpolaciones cristianas. Se trata de relatos, muchas veces ficticios y con abundantes datos hagádicos, respecto a la vida de los profetas. Se trata de un testimonio importante respecto a la religiosidad popular judía en la época de Jesús. La glosa cristiana más importante la encontramos en 2,7 cuando se dice que "este Jeremías dio una señal a los sacerdotes de Egipto: que sus ídolos se tambalearían y sus imágenes caerían por el suelo cuando llegase a Egipto una virgen que acababa de dar a luz con el cuello a un niño de apariencia divina".

Al respecto de los *Himnos de Salomón,* continúa la discusión sobre si es un apócrifo del segundo o del primer Testamento. Lactancio lo consideró libro inspirado. Se trata de 42 himnos, de carácter gnóstico, que surgieron en un medio judío-cristiano del fin del siglo I. El tema central es la salvación que será alcanzada a través de la unión mística con Dios, haciendo casi insignificante la necesidad del Salvador y de la encarnación de Jesús. Nos trae un testimonio muy antiguo de aquellos grupos o comunidades cristianas que, partiendo de la tradición sapiencial judía, fueron evolucionando hasta el gnosticismo y provocaron la respuesta polémica de varios autores del NT. El autor de 1 Jn reacciona contra las interpretaciones soteriológicas que se asemejan a dos de los himnos de Salomón.

Esta proximidad entre el judaísmo —en su forma más liberal— y el cristianismo la encontramos, también, en la *Oración de Manasés.* Se trata de una oración penitencial de claro estilo judío que destaca la importancia de la misericordia de Dios para con el pecador. Es grande la importancia dada a la conversión que, igual que en el segundo testamento, es presentada como don gratuito de Dios.

El tema de conversión se hace también presente en *José y Asenet,* una obra del judaísmo helenista con algunas interpolaciones cristianas, sobretodo en los cap. 16 y 17. Presenta la fe en un Dios misericordioso, que no da demasiada importancia a la Torá escrita y llama a la conversión. Esta existe desde siempre en el cielo y se coloca a disposición de todos los que quieran aproximarse a ella. Como en el segundo Testamento, se da una gran importancia al perdón de los enemigos. Textos importantes como los de 1 Ts 5,15; Rm 12,17 y 1 P 3,8-9 están repetidos en este apócrifo.

Es interesante, también, la importancia dada a la castidad y a la virginidad. Igual que en el segundo Testamento, José y Asenet habla de la participación en el pan y en el vino, en una comida sagrada, precedida por la acción de gracias. Quien come el pan y bebe el cáliz vivirá en la inmortalidad y resucitará. Esta realidad será confirmada por la unción del crisma sagrado.

Otro apócrifo del Primer Testamento que trabaja temáticas cristianas es el libro de los *Oráculos Sibilinos.* Memoria típica judía con una introducción y otros añadidos cristianos, este texto tiene una fuerte connotación apocalíptica. En el segundo libro, al hablar de la inmortalidad del alma, de la resurrección de los cuerpos, termina hablando del culto de María y de la fuerza de su intercesión: "Pues Dios,

por la intercesión de la Virgen Santa, concedió a los pecadores siete días más para arrepentirse" (311-312).

La *Ascención de Isaías.* Los primeros 5 capítulos son del judaísmo palestino y conocidos como *Martirio de Isaías.* Los cap. 6 a 11 vienen del ambiente judío-cristiano o del cristianismo gnóstico y contienen la *Visión de Isaías.* La mayor interpolación cristiana la encontramos en 3,13-4,18 en el testamento de Ezequías, donde se habla de la encarnación del Amado, de los doce discípulos, de la crucifixión, de la resurrección, del establecimiento de la Iglesia, del premio para los buenos y del castigo de los malos por el fuego. En la segunda parte, al hablar de María y del nacimiento de Jesús, integra la creencia judía de que nadie sabría de donde vendría el Mesías con la afirmación del parto virginal.

Varios otros apócrifos, sobre todo los llamados Testamentos, presentan esta mezcla judío-cristiana por la cual queda difícil saber lo que es propio del judaísmo y lo que es añadido del cristianismo.

En el *Testamento de los 12 Patriarcas* está presente el dualismo, la alabanza de la castidad, la temática del amor, y también de los enemigos.

En el *Testamento de Abraham,* se habla de resurrección, de juicio inmediato del alma después de la muerte y se relativiza la figura de Abraham.

El *Testamento de Isaac y Jacob* presenta una doxología final trinitaria y cristológica y se destaca la importancia del amor a los pobres.

El *Testamento de Salomón* recoge leyendas judías y cristianas sobre astrología, magia y demonología.

El *Testamento de Adán* hace que el primer hombre vaticine respecto de Cristo y presenta numerosos datos hagádicos sobre Adán y sus hijos.

El *Apocalipsis de Esdras y el Apocalipsis de Elías,* también, presentan este trabajo de revisión cristiana de los textos judíos. Este último, como vimos, trae varias citaciones del Segundo Testamento.

## 3. Conclusión – El cristianismo primitivo dialogó con los textos de la tradición judía canónica y apócrifa

Hicimos un vuelo rápido sobre los textos que merecían un mayor conocimiento por nuestra parte. Creo, que nuestro trabajo, necesario y muy superficial, nos sirvió para mostrarnos que el cristianismo primitivo dialogó mucho con los textos de la tradición judía canónica y apócrifa.

Algunas veces, parece que predominan razones apologéticas: lo que se busca, más que un diálogo interactivo, es usar la obra de otro para legitimar nuestro pensamiento.

Otras veces, parece, que se autoriza, a través de una especie de bautismo cristiano, una obra judía considerada importante e interesante para la comunidad.

Sea cual fuera el objetivo de esta interacción, no queda duda que los apócrifos judíos se leían, conocían, se meditaban y se celebraban en el mundo cristiano o, al menos, en el mundo judeo-cristiano.

El grupo cristiano judaizante, aparentemente tan masacrado por las cartas paulinas, debe haber producido su reflexión; no podía basar su fuerza solamente en los textos canónicos del primer testamento, sobre todo cuando circulaban muchos otros textos fruto de un judaísmo mucho más abierto y destinados al proselitismo en

el mundo helenista.

Pablo por un lado, los cristianos judaizantes, por otro, así como los demás judíos tenían en común los mismos destinatarios. No sería difícil entender que esta situación acabó por valorizar el uso de esta literatura que todavía no había pasado por el cuchillo excluyente del canon.

Libros como el de José y Asenet, el Testamento de Adán, la Ascensión de Isaías y otros muy bien pueden haber sido fruto del diálogo judío-cristiano con el mundo helenista y, en especial del mundo gnóstico.

Sería prematuro pretender dar más definiciones. Es bueno dejar abierta esta intrigante cuestión.

Sea cual fuera la razón de este diálogo y sus circunstancias, no hay duda que eso alimentó la construcción de una visión teológica popular que era común sea al mundo judío como al mundo cristiano y que todavía hoy influencia la visión ética y antropológica de muchos cristianos.

Temas como el del pecado original, el de la conversión permanente, el del amor misericordioso de Dios siempre presto a perdonar a quien se arrepiente, desde hace siglos hacen parte de la catequesis tradicional de los judíos y de los cristianos, hasta el punto de haber conseguido vaciar, "inutilizar", afirmaciones teológicas clásicas de los textos canónicos.

¿Cómo admitir, para el judaísmo canónico, que el pecado de Adán tenga un influjo más fuerte que la elección del Padre Abraham? ¿Por qué el pecado de Adán vale más que la propia Torá que sería incapaz de purificar el corazón malo que heredamos del primer ser humano? ¿Y cómo puede un cristiano considerar el pecado de Adán más poderoso que la sangre redentora de Jesús, cuya eficacia fue proclamada por Pablo en Rm 5?

La catequesis tradicional en las dos religiones —y sobretodo en el cristianismo católico— parece depender más de estos apócrifos que de los textos sagrados.

Dígase lo mismo de la antropología y escatología: la clara distinción de alma y cuerpo, la afirmación del juicio inmediato de las almas, la fe en el doble destino de gloria y castigo eterno, no encuentran un fundamento mayor en los textos sagrados, pero abundan en la literatura apócrifa.

La teología de los "novísimos" en la catequesis católica depende mucho más de estos textos que de los evangelios.

Lo mismo sucede si hablamos de los ángeles y de su casa, el cielo o, mejor, los siete cielos. La presencia actuante de estos seres y su importancia en los libros apócrifos marcaron la piedad y la mística popular mucho más de lo que pudieron hacer las páginas canónicas.

¿Qué es el canónico y qué es el apócrifo? ¿Cómo se llegó a esta distinción? ¿Quién quiso y por qué quiso apartar de la comunidad la proclamación de la palabra contenida en estos libros? ¿Por qué hoy no leemos más estos textos que alimentaron a las primeras generaciones de cristianos?

No queda duda que la cuestión de la formación del canon debe ser profundizada con mucho cariño y RIBLA va a presentar un primer acercamiento al problema en un próximo número.

Termino aquí. Para los objetivos de este número bastan estas preguntas que una rápida aproximación a los apócrifos del primer Testamento hizo surgir en nuestra cabeza y en nuestros corazones.

Si este trabajo nos ayudó a entender la importancia del diálogo y la necesidad de alimentar el acercamiento entre el mundo judío y cristiano, evitando las antiguas y dolorosas excomuniones y penitenciándonos por ella, ya alcanzó su objetivo principal.

Tal vez, hoy, necesitemos hacer eso, también, con el Islam, hijo de Abraham como nosotros.

Al final uno de los mensajes centrales de algunos de estos textos es el amor al prójimo, aunque sea enemigo.

**Sandro Gallazzi**
Caixa postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
cptap@uol.com.br

*JOSÉ SEVERINO CROATTO*

# LA FUNCIÓN HERMENÉUTICA DEL TARGUM

**Resumen**
Este artículo ofrece una presentación de las características del midrás y del targum, extendiéndose en el fenómeno del targum. La traducción del texto bíblico hebreo al arameo. Se aplican aquí diversas reglas hermenéuticas que conviene señalar, privilegiando los ejemplos del targum palestino llamado *Neofiti*. En una segunda parte se muestra con algunos ejemplos cómo los textos del Nuevo Testamento revelan contactos con la tradición midrásica y targúmica.

**Abstract**
This article makes a presentation of the characteristics of the Midras and the Targum, giving more extensive coverage to the phenomenon of the Targum and the translation of the Biblical Hebrew text into Aramaic. Different hermeneutical rules are applied here which should be pointed out, giving precedence to the examples of the Palestinian Targum called *Neofiti*. In the second part it is shown, with some examples, how the texts of the New Testament reveal contacts with the Midrash and Targum tradition.

---

[1] Adoptamos la forma castellanizada en lugar de la hebrea *midrash* por ser ya corriente en la literatura académica.

[2] Neologismo formado a partir de la letra inicial de las tres secciones de la Biblia hebrea: Tôrâ, N$^{e}$bî'îm, K$^{e}$tûbîm. A partir de este vocablo se originó también el adjetivo *t$^{e}$nakkî* ("bíblico"). Una designación global más antigua de la Biblia hebrea es *Miqra'*, que significa "lectura", lo mismo que "Corán" (*Qur'ân* en árabe).

## Introducción

El targum representa – junto con el *midrás*[1] – uno de los fenómenos exegéticos y hermenéuticos más relevantes del judaísmo antiguo. Por lo demás, tuvo su influencia en la construcción del Nuevo o Segundo Testamento. Interesa por tanto a judíos y cristianos, a los estudiosos del Antiguo Testamento/Tanak[2] como a los del Nuevo Testamento.

Conviene, por lo tanto, conocer sus características, su relación con los textos originales que traduce, sus semejanzas y diferencias respecto del midrás y otros tipos de interpretación, como el *pesher*, conocido especialmente por los descubrimientos de Qumrân.

## 1. ¿Qué es el targum bíblico?

En el uso corriente, el *targum* se dice sólo de las versiones de la Biblia hebrea *al arameo* y al samaritano (el llamado Targum samaritano) pero la *definición* se aplica también a los LXX y a otras versiones a lenguas que no son el arameo, como ser a la versión siríaca o *Peshitta*[3]. Se trata, en efecto, de traducciones[4] del texto hebreo a una lengua corriente, pero con características de interpretación y actualización que las hacen diferentes de nuestras "traducciones" actuales. Éstas buscan reproducir lo mejor posible el sentido original del texto hebreo transmitido, aquéllas pueden modificar el texto a la luz de las nuevas ideas o necesidades pero dejando la impresión de que es el mismo texto. Con esta indicación ya se enuncia un dato hermenéutico de gran relevancia, que luego vamos a retomar.

### 1.1. Targum y midrás

Antes de seguir adelante, conviene comparar el targum y el midrás.

El midrás no es una traducción del texto hebreo sino una creación libre *a partir de* un pasaje o narración de la Biblia hebrea[5]. Resulta de ahí una obra literaria, extensa o breve, de proporciones diferentes, que expresa una relectura de hechos, personas o ideas contenidos en los textos bíblicos. Ejemplos notables pueden ser, en el interior de la tradición alejandrina, la relectura del éxodo del libro de la Sabiduría (11-19), el mal llamado *Génesis apócrifo* de Qumrân – que discurre sobre la historia de Abrahán de Génesis 12-25 – o, en el Nuevo Testamento, la recreación de la figura de Melquisedec en Hebreos 7. Pequeños midrases se encuentran también en

---

[3] Por su designación, que significa "simple / corriente", representa la "Vulgata" siríaca.

[4] El término *targum* (usado para las versiones en arameo, cf. *Misná Yadayim* IV, 4) proviene en hebreo del verbo *tirgem* ("traducir"), usado por ejemplo en Esdras 4,7), pero el origen de este lexema no es semítico, ya que ha sido identificado en el hitita e incluso en el luvio, con el mismo sentido. Cf. C. Rabin, "Hittite Words in Hebrew": *Orientalia* 32 (1963) 134-136.

[5] Todavía tiene vigencia el estudio clásico de R. Bloch, art. "Midrás", en el *Dictionnaire de la Bible. Supplément* V, París, Letouzey et Ané, 1957 , c. 1263-1281. Cf. también I. L. Seeligmann, "Voraussetzungen der Midraschexegese", en *Congress Volume. Copenhagen 1953*, SVT 1; Leiden, Brill, 1953, 150-181; P. S. Alexander, "The Targumim and the Rabbinic Rules", en *Supplements to Vetus Testamentum* 36 (Leiden, Brill, 1985) 19-21.

los dos evangelios de la infancia, de Mateo 1-2 y Lucas 1-2. El episodio de la matanza de los inocentes, por ejemplo (Mateo 1,13-18), está modelado según el relato de la huida de Moisés de Egipto y su retorno, para indicar que Jesús es un segundo Moisés.

Esto ya nos marca un rasgo del midrás, que es tanto *actualización* como *cumplimiento* de realidades anteriores ya consagradas por la tradición escrita[6]. No se puede dejar de lado un texto ya sacralizado, pero se siente su lejanía, sobre todo en el interior de grupos nuevos que se separan de la Gran Tradición, o de comunidades que viven situaciones que no son las que generaron los textos originales. Se puede, además, hablar de "comarcas" de la actividad midrásica o interpretativa en general, regiones caracterizadas por menores o mayores influencias externas que impiden (en el primer caso) o facilitan (en el segundo) la apertura de los textos hacia nuevas experiencias[7].

Lo notable es que muchos midrases o *midrashîm* se conservaron, hasta constituir una verdadera biblioteca midrásica[8]. Sin contar con los breves midrases que son parte de otros libros, como sucede en el Nuevo Testamento.

Ahora bien, el targum no está lejos del midrás en lo que se refiere a su índole de herramienta hermenéutica. Lo que el midrás hace expansivamente, con total libertad, el targum lo hace en forma condensada y fragmentaria, por el hecho de estar atado al texto *que traduce* y también por el contexto litúrgico. Al traducir, no obstante, interpreta, y por tanto modifica el sentido original. Al traducir, traduce el sentido y no sólo las palabras. Y el sentido debe ser actual, de otra manera el texto se convierte en un depósito para la memoria y deja de ser mensaje para el oyente o lector.

No es de extrañar, por lo tanto, que el targum refleje diferentes orientaciones en la interpretación de las ideas básicas del judaísmo. En ese aspecto, llama la atención que el Targum de Ezequiel, a diferencia de los de Isaías y Jeremías, no refleje una preocupación mesiánica. El pasaje de 21,32 ("hasta que llegue aquel a quien le corresponde el juicio"), interpretado mesiánicamente en la tradición rabínica, es desviado totalmente de ese sentido en el targum, con una traducción ajena al texto hebreo: "pero también a éste le durará sólo hasta que haga recaer sobre él la venganza de Ismael y lo entregue a sus manos"[9].

Por otra parte, para traducir *interpretando* a veces no basta trabajar con las palabras sino que se hacen necesarias las expansiones y las paráfrasis.

---

6 Sobre cómo una tradición escrita influye en la elaboración cosmovisional de una comunidad, cf. el estudio sugerente de Ilkka Pyysiänen, "Holy Book – A Treasury of the Incomprehensible. The Invention of Writing and Religious Cognition": *Numen* 46 (1999) 269-291.

7 Es el caso de la intensa actividad exegética de los rabinos de la región de Yabne y de toda la costa marítima durante la época tannaítica de los siglos I-II d. C., véanse las observaciones de J. R. Ayaso Martínez, "La 'comarca de los sabios': la reconstrucción del judaísmo en un cruce de culturas", en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, Valencia-Granada, Fundación Bíblica Española, 1993, 233-243.

8 Esta literatura es sobre todo haggádica, más que haláquica, por cuanto se inspira en, e imita la forma narrativa de, los libros o episodios históricos de la Biblia hebrea. La *halakâ* se refiere a lo normativo y legal, la *haggadâ* a lo narrativo y descriptivo.

9 Sobre las características del targum de Ezequiel, cf. Joseph Ribera, "La ideología de la Mercabá en el judaísmo antiguo y en el Targum de Ezequiel", en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, 307-322 (p. 315ss).

Por eso algunos targumes son muy parafrásticos, como el Pseudo-Jonatán, o se permiten incorporar largos desarrollos en el propio texto traducido. Tal el caso de la descripción de "las cuatro noches de la historia salvífica", que luego estudiaremos, insertada después de Éxodo 12,42.

Cuando no se eligen las paráfrasis o expansiones, está igualmente presente la recreación del texto mismo que "aparece" como el texto transmitido pero que resulta totalmente diferente en algunos casos, como en el targum de Isaías[10].

La interpretación *se hace texto*, que luego aparece como *el mismo* texto que el original traducido.

La práctica midrásica de interpretación se reglamenta luego en un conjunto de reglas[11], que han sido identificadas incluso en los LXX[12] o en los textos de Qumrân[13].

### 1.2. El targum palestino

En el targum palestino *Neofiti* del Pentateuco se mantiene en general el texto canónico pero se interpolan algunas digresiones bastante extensas y sobre todo se lo retoca en determinados lugares. No se trata de minucias de orden literario sino de una concepción precisa. Si tomamos como ejemplo los pasajes del Éxodo que hablan de la Gloria de Yavé que aparece sobre el Sinaí (24,16.17), que acompaña a los hijos de Israel (13,21-22) o que –después del Sinaí– habita *en medio de ellos*, en el santuario (29,43-46; 40,34-38), notaremos que el targumista cambia el sujeto "Yavé" por "*la Palabra de* Yavé" (Éxodo 13,21; 29,43), o mejor aun, por "*la Sh$^{e}$kînâ*" (29,45.46; 40,34.35.38). Anotemos, para visualizar este fenómeno, la promesa de 29,43-46, central en la sección sinaítica de los caps. 19-40, que se destaca del contexto por su alto valor teológico:

> Y *mi Palabra* se citará allí con los hijos de Israel y *será santificada en medio de* mi Gloria.
> Y consagraré...
> Y haré habitar *mi Sh$^{e}$kinâ* en medio de los hijos de Israel y *mi Palabra* será para ellos Dios *redentor*.
> Y conocerán que yo soy Yavé[14], su Dios, que los saqué del país de Egipto para que more *la Gloria de mi Sh$^{e}$kinâ* entre ellos. Yo, Yavé, su Dios.

---

10 Cf. Joseph Ribera Florit, *El targum de Isaías*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1988. Al escribir en bastardilla las palabras o frases que se distinguen del texto hebreo, el lector puede reconocer la distancia real entre éste y su pretendida "traducción". Se puede leer, por ejemplo, el poema del Siervo sufriente de 52,13-53,12 (p.209-212) para darse cuenta de que más de la mitad del texto no corresponde al hebreo.

11 Cf. J. Luzárraga, "Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo": *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 177-193. Sobre las reglas más complejas y completas de la literatura rabínica, cf. H. L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1988, 47-69 (las siete reglas de Hillel, las trece de R. Ismael y las treinta y dos de Eliécer ben Yosef ha-Gelilî.

12 C. Rabin, "The Translation Process and the Character of the Septuagint": *Textus* 6 (1968) 1-26.

13 Ver W. H. Brownlee, "Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls": *Biblical Archaeologist* 14 (1951) 60-76.

14 En el texto, el nombre de Yavé aparece normalmente como "*yyy*", una manera de indicar su no pronunciación corriente.

¿Qué significan estos reemplazos constantes en la versión aramea?[15]

Denotan dos cosas relevantes: en primer lugar, la figura de Yavé queda más distanciada y actúa o se hace presente por medio de sus atributos de la gloria o de la "habitación" no corpórea. Supuesta la suspensión del Nombre (Yavé) y la no representación figural de Dios, el targum trata de extremar esta norma reemplazando al mismo Dios por aquellos atributos.

En segundo lugar, se introduce una idea teológica de suma importancia: Yavé no es simplemente un sujeto actuante o presencial sino que *es definido* como "presencia". A decir verdad, las cosas no cambian objetivamente si uno sabe que "Yavé" significa "el que está (con)" – el *Deus praesens* de la historia salvífica –, que indica una presencia actuante[16]. Es probable que el término *Sh$^{e}$kinâ* destaque justamente esa noción de "presencia permanente". Esto queda muy resaltado en el pasaje de Éxodo 40,34-48 que trata precisamente de la permanencia orientadora de Yavé en el santuario, una vez consagrado. El símbolo de la nube es reemplazado en el targum por "la nube de la gloria de la *Sh$^{e}$kinâ* de Yavé" (¡tres símbolos encimados!). En Éxodo 24,10.11.16.17, en que el hebreo alude a Yavé mismo (v.10.11) o a su Gloria (v.16.17), el targum *Neofiti 1* forma el sintagma (también en la glosa del v.13) "la Gloria de la *Sh$^{e}$kînâ* de Yavé".

La necesidad constante de actualización hizo que algunos targumes tuvieran recensiones (o arreglos en la forma de un nuevo texto) locales. Así el targum de Lamentaciones tiene dos formas distintas, occidental una (más parafrástica) y yemenita la otra (más literal)[17].

## 2. Lista de los targumes/*targumîm*

Para tener un panorama global, conviene recordar la lista y algunas características de los targumes recuperados. Se indican solamente los del judaísmo tradicional y no, por ejemplo, los de Qumrân, entre los cuales sobresalen los targumes al Levítico y a Job[18].

---

15 Las partes resaltadas son las que se apartan o reemplazan al texto hebreo.

16 Lo hemos tratado en "La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13)": *RIBLA* 4 (1989:2) 7-15.

17 Véase el análisis de J. J. Alarcón Sainz, "Los añadidos targúmico-midrásicos del targum de Lamentaciones", en J. R. Ayaso Martínez, *et alii* (eds.), *IV Simposio Bíblico Español*, 205-209. Cita como ejemplo la gran expansión de Lamentaciones 1,3 en la recensión occidental. Por otra parte, para comprobar parecidos y diferencias entre un targum y un midrás, conviene comparar este targum de Lamentaciones con el midrás llamado *Lamentaciones Rabbâ*. Este último es una expansión libre del texto canónico. Un midrás puede duplicar y hasta triplicar, o mucho más, la extensión del texto que interpreta, como es el caso del Cantar: cf. Luis-Fernando Girón Blanc, *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, Estella, Verbo Divino, 1991.

18 Editados en castellano por F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1993$^{4}$, 189-202.

| *nombre* | *contenido* | *fecha* | *origen* | *rasgos* |
|---|---|---|---|---|
| Onqelos (O) | Pentateuco | pre-132-135 | Palestina > Babilonia | no tan literal como se afirma |
| Neofiti I | Pentateuco | II-III d.C. Roma 1504 (copia) | Palestina | glosas marginales e interlineales. Menos paráfrasis que en Yerushalmî I. Inserciones extensas |
| BM 27031 | Pentateuco | | Palestina | |
| Pseudo-Jonatán o Yerushalmî I | Pentateuco | post-VIII d.C. | <tradiciones palestina, Onqelos y midrásicas | parafrástico; compilación |
| Profetas o Jonatán ben Uzziel | Profetas anteriores y posteriores | pre-135 | origen: Palestina edición: Babilonia | gemelo de Onqelos |
| Yerushalmî | Profetas: fragmentos | | Palestina | poco conocido |
| Fragmentario o Yerushalmî II | fragmentos del Pentateuco (unos 850 versículos) | | | no contiene Éxodo ni Levítico Excesivamente parafrástico |
| Hagiógrafos | "Escritos", menos Daniel y Esdras-Nehemías | | tradición palestina | tradiciones antiguas y tardías |

## 3. Rasgos del targum

El fenómeno del targum va mucho más allá que ser una simple traducción. Hay un contexto para su surgimiento, una reglamentación de su uso por el hecho de que el texto hebreo sigue vigente, tiene un proceso de transición de la oralidad a la escritura, etc. Conviene tener en cuenta algunos de estos aspectos[19].

[19] En este parágrafo seguimos en líneas generales la excelente introducción al targum palestino editado por R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*. I: *Genèse*, París, Cerf, 1978, 43-62.

### 3.1. El targum surge de una necesidad litúrgica

Cuando el hebreo ya no era una lengua común y comprendida por todos, era necesario leer la Sagrada Escritura en la sinagoga en la lengua hablada y entendida por todos. En Palestina era el arameo, no el griego como en las diásporas. Por otra parte, la lectura pública del texto reclamaba algunos arreglos, dramatizaciones en forma de diálogos, doxologías, exclamaciones, etc., que venían bien para dar relieve a la proclamación de la Palabra.

Para dar un ejemplo, en Génesis 35,9, después del relato de la muerte de Débora, la nodriza de Rebeca, la frase del hebreo "Dios se apareció a Jacob una vez más a su llegada de Paddán-Aram y le bendijo" se abre después de la palabra "Dios", para intercalar una larga doxología que se convierte en una reflexión sobre el llanto y la consolación por la muerte. Cabe muy bien como sermón en un entierro.

### 3.2. El targum traduce un libro sagrado

Como tal, debe ser claro en todas sus palabras. Por lo tanto, se aclaran las dificultades textuales, se da un sentido profundo a términos o expresiones que de por sí no lo tienen, los textos más difíciles son la ocasión para una nueva interpretación, se armonizan los textos aparentemente disarmónicos (por ejemplo Éxodo 21 y Deuteronomio 15 respecto del esclavo hebreo), se complementan las lagunas en el texto, se da respuesta a cualquier dificultad que pueda aparecer, etc.

Así, la huerta de Edén de Génesis 2,8 fue plantada allí "desde el principio", como si fuera preexistente. La expresión "*las sangres* (en plural) de tu hermano claman hacia mí" en el relato del asesinanto de Abel (Génesis 4,10) se aclara con esta extraña explicación en el targum *Neofiti 1*:

La voz de la sangre de *muchedumbres* de justos que habían de surgir de tu hermano Abel claman contra ti delante de mí, desde la tierra.

### 3.3. El texto bíblico es considerado como una unidad

La Escritura es interpretada a la luz de la misma Escritura. Éxodo 12,37, por ejemplo (partida desde Egipto), es leído a la luz de Isaías 40,4 (el allanamiento del camino). En Génesis 16,5 el reproche de Sara a Abrahán está cuadruplicado y hace referencia al episodio de Abimelec todavía no contado (cap. 20). Como atestigua el midrás *Mekiltá al Éxodo*, "en la Torá, no hay primero y después" (respecto de 15,9, que parece citar en forma atrasada la frase "*había* dicho el enemigo")[20]. A veces, una idea ya establecida en un texto anterior sirve para una glosa en otro: la justicia de Abrahán señalada en Génesis 15,6 motiva al traductor de 15,11 para decir que cuando "bajaban las aves sobre los trozos, las ahuyentaba *la justicia* de Abrahán"[21].

Esta "intratextualidad" que permite circular de un lado al otro del texto total, sin respetar el contexto de cada pasaje, ya se vislumbra en la redacción del mismo Pentateuco hebreo, como lo ilustra la mención de la observancia del sábado en Éxodo 16,5.22-30, cuando todavía no está promulgado (lo será en 20,8-11).

---

[20] Cf. Teresa Martínez Sáiz, *Mekilta de Rabí Ismael. Comentario rabínico del libro del Éxodo*, Estella, Verbo Divino, 1995, 198.

[21] Para otros ejemplos, cf. R. Le Déaut, *ob. cit.*, 53-57.

### 3.4. El targum actualiza el texto todo lo que puede

Este procedimiento es visible en las referencias históricas y geográficas, como en Génesis 10 (la tabla de los pueblos) donde aparecen Macedonia, Italia, Edesa, Adiabene, etc. (*Neofiti*). En Números 24,19 (*Pseudo-Jonatán*) se introducen las menciones de Constantinopla y Cesarea. También en esto los LXX se habían adelantado: en Isaías 9,11 se reemplaza "Aram... y los filisteos" por "Siria... y los griegos" (cf. también la Heliópolis en Génesis 41,45 y Éxodo 1,11). En Génesis 14,18 el hebreo "entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo" es aclarado en el *Neofiti* como "Melquisedec, rey de *Jerusalén – es el gran Sem* – sacó pan y vino, pues él era sacerdote que desempeñaba el *sumo* sacerdocio delante del Dios Altísimo". Salem es identificada como Jerusalén, al mismo tiempo que se la abrevia en *Sem* para dejar constancia para el lector de que Jerusalén era el lugar originario de la descendencia de Sem, en la que se entronca la familia de Abrahán (Géneis 11,10-26). Otro detalle: la calificación de Melquisedec como "*sumo* sacerdote" lo convierte en prototipo del sumo sacerdote posterior. El midrás de Hebreos 7, en cambio, habla de Melquisedec sólo como sacerdote, aunque necesita hablar de Jesús, su antitipo, como "sumo sacerdote" para contrastarlo con el sumo sacerdote levítico (v.26-27).

Otras veces se observa una actualización cultural. Las prácticas actuales para el traductor se suponen existentes en tiempos anteriores, y entonces se pueden mencionar las sinagogas, las escuelas u otras instituciones. En Éxodo 15,27 el *Neofiti* transforma la mención de "las doce fuentes de agua y setenta palmeras" encontradas en Elim (texto hebreo) en "doce fuentes de agua *frente a las doce tribus de Israel* y setenta palmeras *de dátiles frente a los setenta (ancianos), el Sanedrín de Israel*".

Esta clase de anacronismos ya surgen en la misma Biblia hebrea, como es la mención de los camellos en las historias de Abrahán, cuando se sabe que este animal fue domesticado sólo a fines del segundo milenio a. C.

Más importante es la actualización religiosa. Temas característicos de épocas tardías son proyectados a tiempos antiguos. Cabe mencionar la discusión entre Caín y Abel en Génesis 4,8 (*Neofiti*), en la que surgen referencias al juicio de justos y pecadores, la idea de "un mundo futuro", o la mención de la Gehena y de la Torá[22] en el relato de la expulsión de Edén (Génesis 3,24 *Neofiti*). La resurrección de los muertos está anunciada en la sentencia al varón de Génesis 3,19 y la esperanza mesiánica está explícitamente marcada en 3,15 ("en el futuro, en los días del rey Mesías", *Neofiti*) y en numerosos textos.

La creación de los seres humanos en Génesis 1,26-28, sin mayores variantes en el targum *Neofiti*, es ampliada en el *Pseudo-Jonatán* con datos sobre "los ángeles que sirven ante él, que fueron creados el segundo día de la creación del mundo" (v.26)[23] y, respecto de los humanos creados a imagen de Dios, "con 248 miembros, 665 nervios, y lo cubrió de piel y lo llenó de carne y sangre"[24].

---

22 De paso, se dice de ella que Dios "dos mil años antes de que hubiese creado el mundo creó la Ley (*'wryt'*)".

23 Es el día en que Dios crea el firmamento y "nombra" los cielos (Génesis 1,8), donde más adelante pone los seres volátiles creados en el sexto día (v.20-21). Es clara la asociación entre los seres celestes (los ángeles) y los volátiles del cielo.

24 Ver el estudio de M. Pérez Fernández, "Targum y midrás sobre Gn 1,26-27; 2,7; 3,7.21. La creación de Adán en el Targum de Pseudojonatán y en Pirqé de Rabbí Eliezer", en D. Muñoz León (ed.),

En el targum de Génesis 15,1 la breve promesa del texto hebreo se transforma en el *Neofiti* en una duda de Abrahán sobre sus *méritos* para ser aceptado en el "mundo futuro", y en una no menos extensa promesa de protección (motivo del escudo) y de seguridad en que "las recompensas de tus buenas obras están preparadas para ti delante de mí para el mundo venidero". Preocupaciones del tiempo de los traductores son incorporadas en el texto bíblico[25].

Cabe señalar también la adopción de innumerables términos de origen griego o latino. Según el inventario de L. Díez Merino, el vocabulario extranjero en el *Neofiti* alcanza a las 401 entradas, abundando los términos griegos sobre los latinos[26]. Este autor llama la atención de los estudiosos del Nuevo Testamento sobre la presencia de *Kurios* (escrito *qyrys*) en la versión de Deuteronomio 32,1[27].

### 3.5. El targum debe ser un texto popular y de fácil comprensión

La discusión entre Caín y Abel en Génesis 4,8 (*Neofiti*) es pintoresca y de fácil repetición. Los dos hermanos disputan sobre si hay juicio y justicia y si existe otro mundo en el que pueda haber un juez que haga justicia. En medio de esa disputa Caín decide matar a su hermano. Este diálogo es motivado por un vacío que se nota en el texto hebreo de 4,8, pero es una oportunidad para colocar ideas caras al meturgemán o traductor.

Por otra parte, ciertas expresiones no muy comprensibles son aclaradas o modificadas. Si al traductor del *Neofiti* le parecía extraño el topónimo "Ur de los caldeos" en Génesis 11,31, no tiene problemas en convertirlo en "*el horno de fuego* de los caldeos" motivado por la semejanza de *'ûr* con *nûr* ("fuego").

La expresión "tierra que mana leche y miel" es cambiada constantemente por "país que produce buenos frutos, puros como la leche y dulces como la miel" (*Neofiti* de Éxodo 3,8). El contenido se convierte en metáfora, lo que permite pensar en *otros* frutos más normales en la sociedad en que vive el traductor y sus lectores.

Innumerables son los arreglos, glosas o ampliaciones que se introducen en la versión targúmica con el fin de facilitar el texto.

---

*Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Fests. A. Díez Macho; Madrid, Cristiandad, 1986. 471-487. Recuerda el autor que según el Pseudo-Jonatán de Génesis 2,15 "tomó Yavé Dios a Adán *de la montaña del culto, lugar de donde había sido creado, y lo hizo morar en el jardín de Edén para que trabajase en la Ley y para que guardase sus mandamientos*" (p. 481). El doble significado del verbo *'abad* ("cultivar la tierra / dar culto") da origen a la idea de que el primer ser humano fue creado con polvo del Santuario. Lo que es común a todas las versiones targúmicas y a los midrases, es que en Génesis 2,7 el ser humano es creado con la capacidad de hablar, y por tanto de alabar a su creador; como traduce el targum Neofiti, "y el ser humano vino a ser un ser vivo *dotado de habla* (*mmll'*)".

25 Sobre este pasaje, cf. M. H. Goshen-Gottstein, "Exegetical Exercises in Comparative Targum Study. *Genesis 15:1*", en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, Fests. A. Díez Macho; Madrid, Cristiandad, 1986, 375-389 (incluye una comparación con el documento de Qumrân llamado *Apócrifo del Génesis* [p.388]).

26 L. Díez Merino, "Grecismos y latinismos en el Targum Palestino Neofiti 1", en la obra citada en la nota anterior, 347-368.

27 *Ibid.*, 352.

## 4. Ejemplos de relecturas targúmicas del Antiguo Testamento

Para entrar en forma más extensa en textos específicos, consideramos a continuación algunos pasajes donde las relecturas del targum se revelan especialmente creativas.

### 4.1. Las cuatro noches de la historia de salvación (Éxodo 12,42)

Éxodo 12 comenta que la liberación de Egipto comenzó durante la noche (v.29.31), la noche precisamente de la primera pascua (v.8.12). Cuando se llega al v.42, se lee este pasaje maravilloso:

*Noche* de guardia fue ésta para Yavé, para sacarlos de la tierra de Egipto. *Esta misma noche* será la *noche* de guardia en honor de Yavé para todos los hijos de Israel, por todas sus generaciones.

En el targum palestino descubierto por Alejandro Díez Macho en 1966 en la Biblioteca Vaticana, como parte de un códice llamado *Neofiti*, este versículo no aparece sino que es reemplazado por el siguiente desarrollo sobre las cuatro *noches* de la salvación:

*Noche* de guardia y predestinada para la redención en el nombre de Yavé en el tiempo de la salida del país de Egipto de los hijos de Israel liberados. Sólo cuatro noches son las que están escritas en el *Libro de las Memorias*.

La primera noche: Cuando se apareció Yavé sobre el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos y la oscuridad estaba extendida sobre la superficie del abismo y el Verbo (*memrayâ*) de Yavé era la luz y lucía; y la llamó *Noche Primera*.

La segunda noche: Cuando Yavé se apareció a Abrahán centenario y Sara su mujer nonagenaria para cumplir lo que dice la Escritura: ¿Por ventura Abrahán de cien años engendrará y su mujer Sara de noventa años parirá? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos descendieron y bajaron e Isaac vio sus perfecciones y quedaron nublados sus ojos por sus perfecciones y la llamó *Segunda Noche*.

La tercera noche: Cuando Yavé se apareció a los egipcios a media noche: su mano daba muerte a los primogénitos de los egipcios y su diestra daba protección a los primogénitos de Israel para cumplir lo que dice la Escritura: "mi hijo primogénito es Israel" y la llamó *Tercera Noche*.

La cuarta noche: Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey Mesías de lo alto). Uno caminará a la cabeza del ganado y el otro caminará a la cabeza del ganado y su Verbo caminará entre los dos y Yo y ellos caminaremos juntos.

Esta es la noche de la pascua para el nombre de Yavé: noche reservada y fijada para la redención (*purqân*) de todas las generaciones de Israel[28].

Caben varias observaciones.

1. El texto hebreo de Éxodo 12,42 se reconoce fragmentariamente al inicio y al final del pasaje targúmico. Se notan las modificaciones y añadidos, sobre todo el tema de la "redención".

---

[28] Con leves retoques, es la traducción de Alejandro Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, tomo II: *Éxodo*, CSIC, Madrid-Barcelona 1970 (es la *editio princeps*) 77.79 (texto arameo) y 76.78 (traducción).

2. Las tres primeras noches hablan de una "aparición" de Yavé. La primera aparición, cuando la creación del mundo, se inspira en la presencia originaria de las tinieblas, luego llamadas "noche" en Génesis 1,5. La tercera aparición (a los egipcios) responde a Éxodo 12,29.31, pero la segunda (a Abrahán) sobredetermina el texto hebreo, que no alude a ese detalle cuando relata el sacrificio de Isaac en Génesis 22. Dada la significación del sacrificio de Isaac en la tradición judía antigua – llamado *'aqedâ'* ("ligadura") en arameo, para significar que Isaac se ató *a sí mismo* para el sacrificio[29] – había que imaginarlo como acontecimiento nocturno para asimilarlo a los de las otras noches. La conexión, por otra parte, pudo haber sido sugerida por el paralelismo antitético de dos situaciones equivalentes: *de noche* un ángel exterminador mata a los primogénitos de los egipcios (Éxodo 12,29-34); *de noche*, por tanto, Yavé salva al primogénito de Abrahán.

Ahora bien, si los acontecimiento salvíficos de las tres noches sagradas ya realizadas son tan significativos, no puede sino ser equiparada a ellos la redención futura, en los días del Mesías. Por lo tanto, hay que imaginar que la misma tendrá lugar *de noche*.

3. Los autores del Nuevo Testamento, atentos a la relectura de todo lo significativo de la tradición del Antiguo Testamento y de tradiciones rabínicas disponibles, debían conocer esta tradición de las cuatro noches de la salvación. Es lo que sugiere Lucas en su evangelio, cuando representa tanto el anuncio del nacimiento de Jesús como su resurrección como acontecimientos *nocturnos* (Lucas 2,8-14; 24,1 "muy de mañana", pero Jesús ya había resucitado). Es llamativo el detalle de 2,8 sobre los pastores que "vigilaban por turno durante la noche", que parece recordar la noche de vigilia o guardia de Éxodo 12,42 tanto en el texto hebreo como en el arameo. Sabemos que Lucas no suele citar el Antiguo Testamento sino aludir a él describiendo los acontecimientos con el lenguaje o la escenificación del paralelo que quiere recordar como "cumplido" a partir de Jesús[30].

### 4.2. El retorno de la diáspora y el nuevo éxodo (Isaías 11,10-16)

Este es un pasaje significativo en la construcción del libro de "Isaías" por cuanto expresa la esperanza en el retorno de las diásporas. Recordamos aquí solamente los v.14-16 para reconocer las aclaraciones introducidas (v.14) y la reinterpretación del motivo del nuevo éxodo (v.15), mientras el v.16 queda intacto:

---

29 El tema es importante y ha sido estudiado por R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Roma, PIB, 1963, 131-212; G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, Brill, 1961, 193-227. Son dos clásicos; una síntesis en A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*. II: *Éxodo*, 31*-33*. Ver además P. R. Davies, "Passover and the Dating of the Aqedah": *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 59-67 (sería preferible la forma corta de la segunda noche del targum Pseudo-Jonatán); P. R. Davies – B. D. Chilton, "The Aqedah: a Revised Tradition History": *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 514-546; B. D. Chilton, "Isaac and the Second Night: a Consideration": *Biblica* 61 (1980) 78-88 (observaciones importantes sobre el origen de la tradición de la *'aqedâ*).

30 Es lo que los especialistas han llamado la *imitatio*, que se comprueba en un gran número de relatos (la visitación = traslación del arca a Jerusalén; la anunciación = anuncios de Yavé a David y oración de éste; milagros de Jesús = los de Elías y Eliseo; etc.). Cf., sobre Lucas 7, T. L. Brodie, "Luke 7,36-50 as an Internalization of 2 Kings 4,1-37: A Study in Luke's use of Rhetorical Imitation": *Biblica* 64 (1983) 457-485.

[14]Y *se confederarán a una para batir* a los filisteos que están *al oeste* y a la vez despojar a los hijos de Oriente; *contra* Edom y Moab *extenderán* su mano, y se someterán a ellos los hijos de Amón.

[15]Y Yavé *secará* la lengua del mar de los egipcios y *descargará el golpe de su poder* contra el *Éufrates con la palabra de sus profetas* y lo golpeará convirtiéndolo en siete torrentes y se paseará por él con sandalias.

[16]Así habrá una calzada para el resto de su pueblo que quede en Asiria como la hubo para Israel el día que subieron del país de Egipto.

Nótese la aclaración de "el Río" por "el Éufrates" y la intervención de la palabra de los profetas[31].

### 4.3. La figura del siervo sufriente (Isaías 53)

En otro contexto, el de la hermenéutica, hemos aludido suficientemente a la versión targúmica de este poema tan importante en la teología bíblica[32]. En este targum de Isaías 53 el texto hebreo está tan desfigurado que apenas se lo reconoce. Graficadas en bastardilla las modificaciones o ampliaciones se reconoce la profundidad de las relecturas, que terminan siendo una re-escritura del texto. En su forma actual aramea, el poema ha desdibujado totalmente la figura del Siervo sufriente, se evita la idea de la expiación vicaria y se habla del Mesías en su función sacerdotal mediadora. Los temas del sufrimiento se convierten en metáforas o se aplican a las otras naciones.

Para no extendernos en el análisis de este capítulo tan especial, recordamos solamente el v.5, clave en el texto canónico, para ver luego su resignificación en el targum:

¡Pero él fue traspasado por nuestras rebeldías, molido por nuestras iniquidades!

El castigo por nuestro bienestar cayó sobre él, y por sus heridas se nos curó a todos.

El v.5b es el centro de todo el poema (52,13-53,12) y es la clave hermenéutica para entender el sufrimiento del Israel del exilio[33]. Ahora bien, veamos cómo este versículo es reelaborado en el targum:

Pero él *reconstruirá el santuario, que ha sido profanado* por nuestros pecados y *entregado* por nuestras iniquidades. *Con su enseñanza se acrecentará* la paz *entre* nosotros y *por seguir afanosamente sus palabras se* nos *perdonarán nuestras transgresiones*[34].

El texto original (no resaltado) queda diluido y totalmente transformado.

---

31 Para la reelaboración targúmica de Isaías 1, cf. P. Doron, "Methodology of Targum Jonathan, Análisis of Non-Literal Renderings in Isaiah 1", en D. Muñoz León (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum – Derash – Berith*, 369-374.

32 Hermenéutica bíblica - Para una teoría de la lectura como producción de sentido, Buenos Aires, Lumen, 2000[2], 43-56.

33 Ver sobre esto nuestro comentario, *Isaías - La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La liberación es posible*, Buenos Aires, Lumen, 1994, 261-278 = *Isaías. A palabra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. II: 40-55 A libertação é possível*, CB / AT; Petrópolis, Vozes, 1998.

34 Traducción de Joseph Ribera Florit, *ob. cit*, 211.

## 5. El uso del targum en el Nuevo Testamento

### 5.1. Prólogo del evangelio de Juan (1,1-18)

El uso de la forma targúmica en algunos textos del NT ayuda a comprender el contexto de lo que se dice. Tiene que haber matices diferentes respecto del texto hebreo.

Es harta conocida la conexión de este prólogo con el tema de Génesis 1. La correspondencia entre *b^e re'shît* y *en arjê* salta a la vista. Pero en el texto hebreo la creación es atribuida directamente a Dios. En Juan 1,3 es asignada a la Palabra (*lógos*). Ahora bien, la diferencia se diluye y destaca el paralelo si Génesis 1 se lee según el targum:

En el principio *la Palabra de* Yavé creó el cielo y la tierra (v.1)[35].

En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios[36] y la Palabra era Dios (Juan 1,1).

Luego, en el v.3, se señala que "todo fue creado por ella", la Palabra (el *lógos*, en el griego). Se ha especulado por el lado del estoicismo o del gnosticismo, aunque también se han señalado las diferencias de estas fuentes respecto de Juan 1,1-18[37]. Pero si se mira el targum de Génesis 1, el texto de Juan 1,1.3 se ilumina súbitamente:

Desde el principio con sabiduría el Hijo de Yavé terminó los cielos y la tierra (*Neofiti*, Génesis 1,1).

Caben varias observaciones:

1. El añadido "con sabiduría" le da a la cosmogonía un tono sapiencial y providencial.

2. La extraña expresión "Hijo de Yavé" supone un juego de palabras en arameo, entre *bara'* (verbo "crear") y *bara'* (sustantivo + artículo, "el hijo"). Según A. Díez Macho "en la teología judeo-cristiana era frecuente traducir *Bereshit* por 'En el Hijo'"[38]. ¿Se tratará, respecto del targum *Neofiti*, de una corrección cristiana, y por tanto tardía? La cercanía con Juan 1,1-3 sería más visible aun.

3. El editor del targum palestino señala que se nota en el códice que se ha raspado un *waw* delante del verbo *shaklel* ("terminó").

4. El texto actual, en efecto, delata algún tipo de manipulación, pues dice literalmente algo que no cierra:

Desde el principio, con sabiduría creó (*bara'*) ... de Yavé terminó los cielos y la tierra.

Es posible, creemos, sospechar que el corrector quiso introducir una lectura hermenéutica convirtiéndola en texto, al mencionar al Hijo de Yavé, aprovechándose del parecido, como se señaló, entre *bara'*-"creó" y *bara'*-"el hijo".

---

35 Texto en A. Díez Macho, *Ms. Neofiti 1*, tomo I: *Génesis*, CSIC, Madrid-Barcelona 1968, 2-3.

36 Así la traducción corriente, pero es posible que el autor esté pensando en la Palabra que *se dirige* constantemente a Dios (*pròs tòn theón*). Los gramáticos del griego del Nuevo Testamento tienen la solución, a saber, que en este griego se descuida la distinción entre movimiento (*prós*) y quietud (*pará*), como señalaba M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma, PIB, 1949, parágr. 74, pero no tan decididamente X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 1-4*, Salamanca, Sígueme, 1989, 57-60.

37 X. Léon-Dufour, *ob. cit.*, 43-51; el autor no se contenta con estas aproximaciones y opta por la relación con la Sabiduría en textos sapienciales como Proverbios 8,22-31 o Sirac 24,1-6.13-22 (p.47-50).

38 *Ob. cit.* (nota 20) 2, nota 1.

5. Todos estos indicios permiten conjeturar que el texto original arameo decía:

Desde el principio, con sabiduría creó *la Palabra* (*Memra'*) de Yavé *y* terminó los cielos y la tierra[39].

La expresión "creó la Palabra (sujeto)" era en arameo *bara' memra'*, como de hecho leemos en el v.16 ("y creó la Palabra de Yavé") y en el 21, con un leve cambio de la vocal final (*bara' memrah*). Este parecido permitía corregir sin mucha cirugía las letras escritas.

6. Como apoyo de la lectura originaria, hay que recordar que en casi todos los versículos en que el hebreo usa las expresiones "y dijo Dios" y "llamó Dios" (verbos de decir) el targum palestinense las reemplaza por "y dijo la Palabra de Yavé" (¡por lo menos quince veces!)[40]. A esta luz es evidente que no podía faltar en 1,1. De modo que la restitución señalada por el editor parece muy justificada.

7. Por lo tanto, y leyendo al revés el targum desde Juan 1,1, el interpolador cristiano que corrigió el texto original arameo quiso darle a éste una clara denotación cristológica. ¿Y por qué? Simplemente, porque el texto arameo insistía en que la obra de la creación era fruto de la Palabra de Yavé, una mediación que originalmente había influido en dirección contraria, del targum al autor del cuarto evangelio.

8. Ahora bien, si continuamos con el prólogo de Juan, cuando en el v.14 habla de la encarnación de la Palabra añade que "habitó entre nosotros" (*eskênôsen en hêmîn*). ¿Por qué elige esta imagen? Uno se remite naturalmente al simbolismo de la *skênê* o "tienda (de reunión)" (*'ohel* [*mô'ed*] en hebreo) del desierto, en la que Yavé quería morar, como ya vimos (Éxodo 29,43-46 y 40,34-38). Esa Tienda era también para hablar con Moisés (29,42b). En una glosa marginal a este último pasaje, el targum aclara: "donde se citará *mi Palabra* con vosotros", idea que se repite en el texto mismo de 30,6 y 30,36. En otros términos, lo que destaca el targum palestino *Neofiti* es la presencia *de la Palabra*. Exactamente lo mismo enfatiza Juan 1,14.

Pues bien, hemos notado que el targum no sólo cambia el sujeto "Yavé" por "la Palabra de Yavé", o por "la Gloria de Yavé", sino que gusta además extender el sintagma prefiriendo "la Palabra / Gloria *de la Sh$^{e}$kînâ* de Yavé" (Éxodo 29,46; 40,34.35.38). ¿No será, por tanto, que el autor del prólogo juanino está haciendo un juego de palabras entre el *eskênôsen* griego y el verbo hebreo *shakan* ("habitar")? La secuencia consonántica *s-k-n* es la misma. Los dos verbos –o los sustantivos correspondientes, *skênê* y *sh$^{e}$kînâ*– no significan exactamente lo mismo ("plantar una tienda" no es lo mismo que "habitar") pero tienen significados asociados. Si uno traduce de acuerdo con el griego, entiende que la Palabra "plantó su tienda entre nosotros", pero si se escucha la resonancia semítica –y sabemos cuánto el cuarto evangelio contiene de la mentalidad semítica– esa misma Palabra "puso su *presencia* entre nosotros", marcando de esa manera un matiz más de significación teológica. La presencia de Yavé, suficientemente indicada en el texto hebreo, es enfatizada tanto en el targum como, uno puede sospechar, en el prólogo del cuarto evangelio.

---

39 *Ibidem*. Lo destacado indica el texto restaurado.

40 E innúmeras veces en todo el targum *Neofiti*; en *Onqelos* aparece 179 veces, 321 en el *Pseudo-Jonatán* y 99 en el targum *Fragmentario*. La expresión, con todo, está confinada a los targumes y no aparece nunca en la Mishná, en la Toseftá ni en los Midrashîm haláquicos (cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1*, I: *Génesis*, 89*-90*).

### 5.2. La alegría de Abrahán al ver "su día" (Juan 8,56)

En la disputa con los judíos (cf. 8,48), Jesús, de acuerdo con Juan, les dice:

Abrahán, vuestro padre, se alegró pensando en ver *mi día*, lo vio y se alegró (8,56).

¿A qué relato del Antiguo Testamento se refiere?[41] El Antiguo Testamento, por supuesto, no garantiza esta anticipación *jesuánica* en la experiencia religiosa de Abrahán. Se trata evidentemente de una lectura hermenéutica que explora en los textos sagrados un *sensus plenior* o un sentido más profundo, *derásico* diríamos con propiedad, para señalar su orientación cristológica desde su intención primera. Tal lectura no es sólo intertextual; es también intratextual al surgir el texto (del Nuevo Testamento) que busca la reserva-de-sentido de otro anterior. Y más que eso, es *teológica* y válida solamente para los cristianos.

Pues bien, vale la pena ir al targum de Génesis 22, el relato del sacrificio de Isaac que, como ya escribimos, tiene tanta relevancia en la tradición judía antigua. Ya en el v.1 se observan modificaciones (*Yavé* probó a Abrahán *con la décima tentación* / Abrahán respondió *en la lengua del santuario*); en el v.2 "el país de Moria" se convierte en "el monte Moria"; en el v.6b "se fueron los dos juntos" se transforma en "caminaron los dos juntos *con corazón perfecto*"; en el v.8 "Dios proveerá el cordero" es ahora "de delante de Yavé se preparará un cordero", y se agrega al final del versículo "con corazón perfecto". En el v.10, estando Abrahán con la mano en alto para sacrificar a Isaac, éste le dirige una súplica, que hay que leer:

Padre mío, sujétame bien para que no te dé patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero. Los ojos de Abrahán estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abrahán no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: "Venid, ved dos (personas) únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada, el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello (v.10)[42].

La glosa destaca la actitud de Isaac y su prontitud para el sacrificio. Pero al mismo tiempo señala que él, y no Abrahán, es el receptor de una teofanía angélica.

Más adelante, en el último añadido importante, en el v.14, donde el texto hebreo explica el nombre del lugar ("Yavé provee"), el texto es transformado totalmente. Abrahán "ora en el nombre de la Palabra (*mmryh*) de Yavé" y hace una confesión de integridad y luego dirige esta súplica a Dios:

Y ahora, cuando sus hijos estén en la hora de la angustia, recuerda la *'aqedá* de su padre Isaac y escucha la voz de sus súplicas y óyelos y líbralos de toda tribulación, porque las generaciones que surjan después han de decir: "en el monte del santuario de Yavé donde Abrahán ofreció a su hijo Isaac, en este monte *se le manifestó la Gloria de la Sh$^{e}$kînâ de Yavé*" (v.14b).

La *'aqedá* de Isaac, su propia atadura para el sacrificio, es tan importante que Dios seguramente la va a tener en cuenta. En segundo lugar, las generaciones futuras recordarían que en aquel monte Abrahán *vio la gloria de Yavé* a él manifestada.

---

41 Se puede comprobar el desconcierto de los exégetas. J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, Cristiandad, 1979, remiten dubitativamente a Génesis 15, sin mayor precisión. X. Léon-Dufour, *ob. cit.*, 236-237, piensa en Génesis 17,17 (la "risa" de Abrahán) o remite a tradiciones judías sobre Abrahán en el paraíso.

42 Traducción de A. Díez Macho, *ob. cit.*, 126.

Esta misma idea es retomada por Juan 12,41 respecto de Isaías, cuando en su visión inaugural "vio *su gloria* y *habló de él*". Isaías vio la gloria de Yavé (Isaías 6,1ss), pero Juan 8,58 ("antes que Abrahán existiera, *yo soy*") sugiere ya la idea de que el "Yavé" del Antiguo Testamento es también Jesús en cuanto Hijo del Padre. Desde esa posición, tanto Abrahán como Isaías, en la relectura cristiana, al ver la gloria de Dios Padre, "ven" la gloria *de Jesús* Hijo.

Y no sólo eso. En la tipología cristiana primitiva, Isaac es el prototipo de Jesús (Juan 3,16, "tanto amó Dios al mundo que dio a su *Hijo único*..." [cf. Génesis 22,16b] y Romanos 8,32, "*no perdonó a su propio Hijo*, antes bien lo entregó por todos nosotros..."). Mientras el relato de Génesis 22 destaca la obediencia y aceptación de Abrahán, el targum pone un clima de gozo en todo el episodio, sellado por teofanías.

De ahí que la expresión de Jesús en el cuarto evangelio – "mi día / lo vio y se alegró" – es un anuncio de su muerte, prevista por Abrahán en aquella manifestación de la Gloria de Yavé que señala el targum palestino al Pentateuco.

## 6. Rasgos "targúmicos" de la Septuaginta

Como señalamos al comienzo de este estudio, los LXX participan de muchos rasgos del targumismo. Al ser una traducción los textos antiguos, cuyo horizonte de lectura se ha modificado, inducen a la actualización de ciertos términos que pueden ser percibidos como importantes en el contexto del traductor. Para no extendernos, vamos a señalar sólo un ejemplo, tomado del libro de Isaías.

*El nacimiento virginal del Mesías* (Isaías 7,14)

Se trata de un famoso anuncio de Yavé al rey judaíta Ajaz. En un oráculo de juicio, y no de salvación[43], el profeta le transmite un "signo" de Dios, signo que consiste en señalar que

la doncella está encinta y está dando a luz un hijo, y llamará su nombre "Enmanuel"

El artículo ante "doncella" indica que es una persona conocida; el participio presente "está dando a luz" muestra un suceso en realización, lo que permite que sea "signo" comprobable. Yavé está desechando a Ajaz y anuncia inmediatamente una época de devastación y desolación, hasta que el niño anunciado sea adulto. Sólo con éste (probablemente Ezequías, hijo de Ajaz) Yavé "estará con nosotros".

De modo que se puede entender el contexto histórico en que el oráculo es pronunciado. Pero el tenor del anuncio, poético y solemne, deja la impresión de que no se agotó con aquella probable realización histórica. Como si estuviera cargado con un sentido más profundo, actualizable en otros momentos.

Pues bien, los traductores del texto al griego, en los últimos siglos antes de la era común, cuando la concepción mesiánica estaba ya instalada en el judaísmo, bien pudieron *releer* este oráculo como todavía no realizado y referirlo al nacimiento del Mesías. .

---

43 Lo hemos argumentado en "El 'Enmanuel' de Isaías 7,14 como signo de juicio (Análisis de Isaías 7,1-25)": *Revista Bíblica* 50 n.os 29-30 (1988) 135-142.

Ahora bien, es posible que ya existieran especulaciones sobre tal nacimiento. Un personaje significativo debe tener un nacimiento extraordinario. En ese marco el pasaje de Isaías 7,14 pudo ser entendido como anuncio de un nacimiento prodigioso. Y para enfatizar la cualidad extraordinaria del personaje a venir, se modifica levemente el texto en la traducción. Donde en el hebreo se lee *'almâ* para indicar una doncella o una madre, en los LXX se prefiere el término griego *parthénos*, que se refiere a una virgen en sentido normal.

El texto hubiera podido quedar ahí, cual reflejo de ideas del judaísmo de la diáspora al menos. Pero no fue así, sino que el autor del primer evangelio lo aprovecha para una nueva relectura, cristológica esta vez, citando el texto de Isaías 7,14 según la versión griega (Mateo 1,23). Con esto fundamenta bíblicamente la concepción virginal de Jesús. Y no sólo eso, sino que lo entiende como un "cumplimiento" de las Escrituras:

Todo esto sucedió para que se cumpliera (*plêrôthê*) lo dicho por el Señor por medio del profeta, que dijo...

Es de notar que el targum de Isaías no sigue la lectura de los LXX sino que se mantiene en el carril de la tradición hebrea, usando *'ulemeta'*, equivalente del hebreo *'almâ*[44]. ¿Tal vez para no dar pie a la interpretación cristina del nacimiento de Jesús?

## 7. Conclusiones

Todo targum merece una atención particular por las sorpresas que suele deparar. Su estudio no sirve solamente para la historia de la recepción del antiguo Testamento en el contexto de la vida judía de los tiempos de la formación de los cristianismos originarios. Es provechoso también para el conocimiento de algunos pasajes del Nuevo Testamento que se explican mejor a la luz de la versión targúmica del Antiguo Testamento.

Los ejemplos tratados en este breve estudio son apenas una muestra de los frutos que pueden cosecharse de esa gran reserva de tradiciones que es el targum.

---

[44] Joseph Ribera Florit, *El targum de Isaías*, 87.

## Bibliografía

Díez Macho, Alejandro, *El Targum*, Barcelona, 1972.

____, "Le Targum palestinien": *Revue des Sciences Religieuses* 47 (1973) 169-231.

Le Déaut, R., *Targum du Pentateuque I: Genèse*, París, Cerf, 1978.

Girón, L. F., "Literatura derásica": *El Olivo* 17 n.º 36 (1992) 83-103.

McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, PIB, 1963.

____, *Targum and Testament*, Shannon, 1972.

Wright, A. G., *The Literary Genre Midrash*, Nueva York, 1967. Ver la reseña de R. Le Déaut, en *Biblica* 50 (1969) 395-415 (= *Interpretation* 25 [1971] 259-282).

**José Severino Croatto**
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
scroatto@coopdelviso.com.ar
croattoconti@yahoo.com

*LEONARDO ALANATI*

# EL SHABAT
## *Múltiples interpretaciones de una misma revelación*

**Resumen**
El *Shabat* fue conservado en la Biblia Hebrea en dos versiones, una en el libro del Éxodo y otra en el Deuteronomio. Existe una diferencia al comienzo de cada narrativa. La primera usa el verbo recordar y la segunda, el verbo guardar. Esa diferencia es fruto del modo ecuménico de pensar del pueblo judío. Un texto está siempre abierto. Él permite varias interpretaciones, varios modos de vivir religiosamente. Es el desafío del *Shabat*.

**Abstract**
The *Shabat* was conserved in the Hebrew Bible in two versions, one in the Book of the Exodus and the other in Deuteronomy. There is a difference at the beginning of each narrative. The first one uses the verb *to remember* and the second the verb *to keep*. This difference is the result of the ecumenical way of thinking of the Jewish people. A text is always open. It allows for various interpretations, different ways of religious living. This is the challenge of the *Shabat*.

## Introducción

El *Tanach* (Biblia Hebrea) siempre se vio en el judaísmo como un texto que ofrece apertura para múltiples interpretaciones y que origina diversas enseñanzas en un mismo versículo. Este artículo explora las dos versiones diferentes del mandamiento del *Shabat* (Sábado), una en el libro del Éxodo y otra en el libro del Deuteronomio. Maestros, místicos y liturgos crearon enseñanzas, leyes, teología y poemas litúrgicos frente a la aparente contradicción entre los textos. También frente a la investigación bíblica moderna, teólogos del judaísmo liberal, perciben la influencia divina frente a la composición de visiones diferentes en un mismo texto. Todo este proceso nos inspira a una convivencia armoniosa frente a lecturas (judías, cristianas o musulmanas) distintas de la *Tanach*. Un texto sagrado contiene multiplicidad en medio de la unidad. Es lo que veremos en las interpretaciones de Ex 20,8-12 y Dt 5,12-15.

## 1. El sábado llega como una novia

Los místicos que habitaban en la ciudad de Safed, en el siglo XVI, celebraban la entrada del *Shabat* de una forma especial. Poco antes del anochecer del viernes, ellos se dirigían a la entrada de la ciudad cantando salmos y poemas litúrgicos, para dar la bienvenida al *Shabat* que llegaba como una novia. Con el pasar del tiempo la ceremonia fue incorporada al *Sidur* (libro de oración) en la ceremonia llamada *Cabalat Shabat* (Recibimiento del *Shabat*). El poema litúrgico más famoso de esta ceremonia se llama "*Lecha Dodi*" y contiene una estrofa muy familiar a todo judío: *Shamor VeZachor BeDibur Echad Hishmianu El HaMeiuchad*... "guarda y recuerda (el *Shabat*) clamó al unísono el Eterno...".

## 2. Recuerda... Guarda... el *Shabat*

Las narraciones sobre el sábado en Ex 20,8-12 y Dt 5,12-15 son diferentes en el inicio. La primera usa el verbo recordar, y la segunda, el verbo guardar. ¿Por qué esas diferencias? ¿Cuál es el significado de esta afirmación? ¿A qué se refiere ella?

En la *Parashá VaEtchanan* (Dt 5), leemos anualmente la segunda versión de los famosos Diez Mandamientos (más exacto en hebreo, Los Diez Pronunciamientos) contenidos en la *Torá*. La primera narración es la del libro del Éxodo. Comparando las dos versiones nos damos cuenta que existen diferencias significativas, especialmente en el mandamiento más detallado y largo, el cuarto mandamiento, que prescribe la observancia del *Shabat*.

Las dos versiones distintas produjeron diversas interpretaciones dentro del judaísmo, siendo las siguientes, las principales:

a) *Recordar el Shabat: realizar ciertos actos para santificar el sábado.* La versión del libro del Éxodo comienza con el verbo *Zachor*, recordar. Los sabios del periodo talmúdico nos enseñaron que esta palabra implica realizar ciertos actos para transformar el *Shabat* en un día sagrado. El descanso del *Shabat* no consiste en una ausencia de tareas. Necesitamos realizar ciertos actos para santificarlo. Además de eso, en esta versión debemos observar el *Shabat* como recuerdo de la creación del mundo. Afirmamos a Dios como el Creador y Lo imitamos: durante seis días intervenimos en la naturaleza, pero el séptimo dejamos de intervenir en el medio ambiente.

b) *Guardar el Shabat: ausencia de tareas.* La versión del libro del Deuteronomio comienza con el verbo *Shamor*, guardar. Los sabios nos enseñaron que este término quiere evitar ciertas tareas para posibilitar el descanso físico y emocional. También, en esta versión debemos guardar el *Shabat* como recuerdo de la salida de la esclavitud en Egipto. Reafirmamos a Dios como Redentor. El *Shabat* es una afirmación de libertad. Cuando cumplimos el *Shabat* demostramos que no somos esclavos de nuestros patrones, de nuestro trabajo o de nuestras tareas domésticas.

## 3. ¿Cuál de las dos versiones comunicó Dios a Moisés en el Monte Sinaí?

Así está escrito en el *Talmud* (RH 27ª): "Recordar y guardar fueron proclamados al unísono. Lo que la boca (humana) no puede decir y el oído (humano) no puede oír" ¡Acaso estamos frente a un milagro!? ¿Será una comunicación mística divina? ¡Dos mensajes en un único sonido!

Un *Midrash (Shabat 88b)* se basa en el versículo: "Todo el pueblo percibía las voces..." (Ex 20,18) afirma que la voz divina se dividió en siete y después se dividió en las setenta lenguas de la humanidad. Otro *Midrash (Shir Hashirim Raba 6)* basándose en el versículo (Sl 29,4): "la voz del Señor con fuerza..." llama la atención que no está escrito con la fuerza de Él, sino con la fuerza... de cada oyente. Los viejos oyeron de acuerdo a su fuerza, los jóvenes oyeron conforme a su fuerza, las mujeres oyeron conforme a su fuerza, etc. ¡Se percibió la revelación divina en el Sinaí de millares de maneras diferentes!

¡Hoy sabemos que una onda electromagnética puede llevar diversos mensajes! Además, el arte de primera calidad, una pintura o un poema, generalmente impresiona de forma diferente a diversas personas.

¡La *Torá* presenta diferentes versiones, el *Talmud* reconcilia las versiones y afirma la posibilidad de la existencia de múltiples interpretaciones de revelación divina! El *Sidur* lleva este mensaje semanalmente a todos los judíos: no existe solo es una manera de comprender el mensaje divino contenido en la *Torá.* Existen múltiples.

Desde otro ángulo, el de la investigación bíblica moderna, creada hace 150 años, aprendemos que los dos textos diferentes de los diez mandamientos y principalmente del mandamiento del *Shabat* se originaron en dos grupos israelitas que pensaban y practican el judaísmo de manera distinta en épocas diferentes en el desarrollo religioso e histórico del pueblo de Israel, hará cerca de 2500 años atrás.

No solo en este período histórico, sino en la mayor parte de la historia judía hubo pluralismo religioso. Existían grupos religiosos que creían y practicaban el judaísmo en formas diferentes. Con todo, nuevamente nos maravillamos. A pesar de la diversidad religiosa, todas las distintas formas de pensar y de actuar son aceptadas como parte de la expresión religiosa judía y todos los diferentes grupos pertenecen a un mismo pueblo.

Mantener la unidad en medio de la diversidad no es una tarea fácil. Según nuestros sabios, Dios fue el artista maravilloso de este clásico llamado *Torá.* Según los investigadores bíblicos modernos, un redactor "tejió" maravillosamente todos los textos de diferentes grupos en una aparente unidad llamada *Torá.*

## 4. El *Shabat* en la liturgia judía

Nuestros liturgos continuaron el fantástico trabajo divino. El *Sidur* (libro de oraciones) es una obra compuesta de textos bíblicos, talmúdicos, medievales y modernos, producidos en los últimos 2500 años de nuestra historia. En él encontramos, por ejemplo, el texto del *Kidush,* la oración que declara la santidad del día del *Shabat*, pronunciada en la mesa de la comida toda la semana y que refuerza la unión de la duplicidad. En el *Kidush* afirmamos claramente que el *Shabat* es un recuerdo de

la creación del universo y es también un recuerdo de la salida de la esclavitud de Egipto.

No solo leemos este mensaje de multiplicidad en medio a la unidad. Ella se transforma en un ritual cuando, al comienzo del *Shabat*, encendemos dos velas, una simbolizando la primera versión del mandamiento, *Zachor* (recuerda) y otra simbolizando la segunda versión, *Shamor* (guarda). Por eso, al final del *Shabat* las dos velas se acercan, se entrelazan y forman una única llama en la ceremonia del *Havdalá*.

Comenzamos el *Shabat* en un mundo dividido y aplastado. Terminamos el *Shabat* en un mundo todavía diferenciado, pero más próximo y donde se suman nuestras fuerzas.

## 5. El *Shabat* nos convoca a vivir con respeto y armonía en la diversidad religiosa humana

Cabe a nosotros continuar esta tarea divina, pero no sobre-humana ni imposible. Hoy existen y existirán siempre diversas maneras de ser judío. No necesitamos afirmar un único tipo de judaísmo, pues todas las variedades nos fortalecen. Necesitamos aprender a sumar esfuerzos y a vivir con respeto y armonía la diversidad del pueblo de Israel.

Como Judío Liberal, ofrezco un mensaje a las otras religiones. Siempre existieron múltiples maneras de expresar la religiosidad humana. No necesitamos reafirmar solamente una única denominación religiosa. Es necesario aprender a trabajar en favor del bien común y a vivir con respeto y armonía la diversidad religiosa humana.

**Rabino Leonardo Alanati**
Rua rio Grande do Norte 477
Belo Horizonte/MG
30130-130
Brasil
cim@pib.com.br

*NÉSTOR O. MÍGUEZ*

# LA SINAGOGA EN EL NUEVO TESTAMENTO

**Resumen**
Este artículo exploratorio busca plantear algunas hipótesis que permitan tener una idea del desarrollo de la relación entre judaísmo y cristianismo en los tiempos neotestamentarios. Postula una lectura de los evangelios sinópticos, especialmente Mateo, que da un lugar decisivo a la sinagoga rural aldeana en el ministerio de Jesús. Luego revé el conflicto por la hegemonía sinagogal entre el judeocristianismo y el judaísmo formativo, y finalmente revisa brevemente la diferenciación entre sinagoga e iglesia cristiana en el cristianismo de la gentilidad.

**Abstract**
This exploratory article seeks to put forward some arguments which will allow us to have an idea of the development of the relationship between Judaism and Christianity in new testament times. It proposes a reading of the synoptic gospels, especially Matthew, which gives special importance to the rural village synagogue in the ministry of Jesus. Then it looks at the conflict for synagogal hegemony between the Judeo-Christianity and formal Judaism, and finally it briefly reviews the difference between synagogue and Christian Church in the Christianity of the gentiles.

## 1. Sinagoga e iglesia, tensiones de un origen común[1]

La existencia de las dos palabras, para designar a la reunión de la comunidad judía, por un lado, y a la congregación de la fe cristiana por el otro no es un hecho casual, sino que aparece como el resultado de una tensión originaria. Sin embargo, es evidente que ambas nacen de un mismo patrón y se deben (mucho más la Iglesia a la Sinagoga) ciertos elementos estructurales.

No entraré aquí en el arduo debate sobre el origen de la sinagoga y las modalidades de su culto, sobre los que hay desacuerdos importantes. Sin embargo, creo que no es muy osado afirmar que la sinagoga como elemento central de la actividad religiosa de la comunidad judía, y uno de los componentes fundamentales de toda

[1] En este trabajo evitaremos, en la medida de lo posible, todas las cuestiones teológicas que hacen a esta relación, observando mayormente los componentes sociales y políticos que jugaron en el tiempo neotestamentario. Cabe aclarar que los datos arqueológicos son necesariamente de segunda mano, y reinterpretados a la luz de las hipótesis de trabajo que aquí presentamos. Es un ensayo de interpretación de textos bíblicos y no una exposición histórica de los hechos.

su vida como pueblo a lo largo de muchos siglos hasta el presente, adquiere su conformación más estable en un proceso cuyo desencadenante fundamental se da a partir del siglo primero dC, tras la destrucción del Templo de Jerusalén y el surgimiento del así llamado "judaísmo formativo" de la escuela de Jamnia. Es decir, que la sinagoga se conforma como verdadero eje de la vida e identidad de la comunidad judía en los tiempos de su confrontación con el cristianismo naciente.

No es por cierto este el único factor que guía su formación. La necesidad de un lugar de encuentro y oración[2] distinto del Templo de Jerusalén había sido ya experimentada por las diásporas del judaísmo[3]. De manera que se encontraban sinagogas en diversas ciudades del Imperio en los tiempos que surge el cristianismo. En algunas había más de una casa de oración de la comunidad judía, según el tamaño y tendencias en la población judía del lugar. Sin embargo, ni los textos disponibles ni los descubrimientos arqueológicos nos permiten tener una idea más o menos exacta de sus modos de funcionamiento y tareas, ni siquiera de los ritos realizados con anterioridad al siglo I dC. A pesar de ciertos esfuerzos por clasificar y periodizar las prácticas sinagogales, no hay acuerdo sobre tales hipótesis. No cabe duda, sin embargo, que las oraciones, la lectura y enseñanza de la *Torah* y la recolección de las ofrendas y diezmos para Jerusalén eran prácticas compartidas, al menos por la mayoría. Es materia de investigación y debate si además realizaban algunos ritos específicos en tiempos en que el Templo estaba en pie. Estos podían consistir en las llamadas de trompetas (*shofar*) o en oraciones que acompañaran a distancia los sacrificios del Templo durante ciertas festividades (*maamadot*)[4]. Además, cumplirían funciones de otra índole, como centro político de los politeumas (barrios o pequeñas ciudadelas) judíos en las grandes ciudades, o espacio para el debate y resolución de cuestiones de convivencia comunitaria.

Los estudiosos tampoco se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de las sinagogas en Galilea y Judea. Los evangelios muestran la existencia de tal institución, pero no podemos saber exactamente en qué consistían. De hecho, no se han encontrado edificios sinagogales en Galilea que daten de antes del siglo II dC. Más adelante nos referiremos a esto y especialmente al caso de la sinagoga de Cafernaún.

---

[2] *Synagoge* y *proseuje* respectivamente, aunque los términos no son fijos y pueden ser intercambiados o usados indistintamente. *Proseuje* suele ser más específico, y difícilmente se usara para una reunión o lugar de encuentro de orden más general, aun cuando suele ser usado tanto para la reunión religiosa como para el edificio que la alberga. En cambio *synagoge* podía ser usado, como veremos, con un sentido más amplio, abarcando otras funciones además de la religiosa, al menos durante un tiempo inicial. Para este escrito usaré normalmente *sinagoga*, usando *proseuje* solamente cuando sea necesario por razones de claridad.

[3] El plural no es casual. Si bien la tendencia es a contraponer el judaísmo de Judea (y quizás el de Galilea) con "la Diáspora", esto puede conducir a cierto engaño conceptual. Ciertamente hubo más de una diáspora, tanto en términos históricos como teológicos, y las afinidades y diferencias con el judaísmo del Templo también fueron diversas. El surgimiento y las prácticas sinagogales de las distintas comunidades de la dispersión fueron aparentemente también bastante variadas en el tiempo del Segundo Templo. Por el contrario, tras las guerras judías aparece una movimiento de homogeneización sinagogal, que si bien no anuló las diferencias, impulsó un modelo y una cierta reglamentación funcional que produjo una tendencia unificadora. Los datos y debates que hacen a esta comprensión pueden encontrarse en la bibliografía expuesta al final de artículo.

[4] Para estos ritos se puede ver: Sidney B. Hoenig: "The Ancient City-Square: The Forerunner of the Synagogue", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* H. Temporini y W. Haase (ed.), t.II, 19.1. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1979, p.449-76.

Pero la destrucción del Templo pondrá a la sinagoga en el corazón de la vida religiosa de Israel. Y como esto ocurre en forma casi simultánea con los primeros escritos del cristianismo (con la probable excepción de las cartas paulinas auténticas), estos no pueden sino reflejar la tensión de la lucha por diferenciarse de las otras sectas y escuelas judaicas, de la cual saldrá el judaísmo rabínico que comienza a establecerse como su línea dominante y directriz a partir de fines del siglo II dC. En el caso del cristianismo de la gentilidad, la diferencia se establece con el judaísmo en su totalidad.

De allí que la elección del término *ekklesia* para la comunidad cristiana sea ya de por sí todo un indicador. Ambos términos, *ekklesia* y *synagoge* estaban disponibles en la tradición del judaísmo helénico. De hecho la LXX usa ambos para traducir el hebreo *qahal* (asamblea del pueblo). Si bien en la mayor parte de las veces la palabra *ekklesia* traduce *qahal*, también es cierto que esta palabra hebrea es a veces traducida por *synagoge*, al igual que la palabra hebrea *'edah*, que tiene un significado similar (aunque *'edah* nunca es traducida por *ekklesia*). Sin embargo, pese a este antecedente, el judaísmo de la diáspora ha preferido el griego *synagoge* para sus reuniones comunitarias, y no el de *ekklesia*. Así como el Nuevo Testamento nunca, quizás con la excepción de Stg. 2,2, usa *synagoge* para la reunión de la comunidad cristiana. Esto quizás no sea simple coincidencia. Mientras que la palabra *synagoge* tiene una carga religiosa para designar hermandades, gremios y reuniones cúlticas del ámbito griego, la palabra *ekklesia* es una palabra de origen y uso político. El cristianismo prefirió presentarse como la Asamblea de un nuevo pueblo, y no como una reunión religiosa entre otras. Mientras que el judaísmo helenizado prefirió distinguirse de la *ekklesia* política del *demos* griego, y adoptar una palabra que le daba una significación más amplia.

También es cierto que algunos escritos del Nuevo Testamento no usan la palabra Iglesia para la comunidad de fe, y prefieren ocupar otras palabras y metáforas para ello. Así, la palabra *ekklesia* es ajena a los Evangelios, con la excepción de dos menciones en Mateo (Mt 16,18 y 18,17). Las epístolas universales rara vez la usan. Solo es usada dos veces en Hebreos (una de ellas una cita de la LXX, 2,12; la otra se incluye en una metáfora del verdadero Israel, 12,23). Una vez se usa *ekklesia* en Santiago (5,14, en clara alusión a la congregación local), y en la 3Jn 3 veces. En Apocalipsis solo ocurre en los tres capítulos iniciales (la visión introductoria y las cartas) y en la despedida (22,16). Especialmente llamativo es que no aparezca, por ejemplo, en 1Pedro, ya que se refiere en gran medida a la comunidad de fe, pero usando otras expresiones: piedras vivas, casa espiritual y sacerdocio santo, en 2,5. O "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios" en 2,9. ¡Tantos sinónimos y ni una vez la palabra Iglesia! Realmente la palabra *ekklesia* es casi exclusiva de Hechos y de la literatura paulina. Sin embargo terminó por imponerse como designación común, sea de la comunidad local, sea de la hermandad ecuménica en Cristo, en el tiempo sub-apostólico. Tanto que se introduce al latín la previamente inexistente palabra *ecclesia*, en lugar de usar palabras equivalentes de origen latino (*concilium* y/o *curia*), que ingresaron al lenguaje eclesiástico con otro sentido.

Así, *ekklesia* y *synagoge* que podían aplicarse indistintamente a *qahal* en los tiempos de la LXX, pasaron a indicar identidades religiosas y étnicas diferenciadas. Y en el transcurso del tiempo y de la historia, desgraciadamente, realidades confron-

tadas, en oposición y conflicto, a veces mortal. Vale la pena historiar un poco en el Nuevo Testamento el devenir de esta transformación.

## 2. Las sinagogas del "Jesús histórico"

Es una empresa siempre arriesgada tratar de remontarnos al Jesús histórico desde las páginas de los Evangelios, ya que la redacción de estos está teñida por la situación de las comunidades cristianas al tiempo de su composición. Sin embargo creemos que aún así pueden rescatarse ciertos datos que nos dan un panorama aproximado de la vida de Jesús, y, en este caso, de su relación con "la sinagoga".

Lo primero que debemos tratar de plantearnos es ver con qué sinagoga interactúa Jesús. Las menciones de la sinagoga que nos brindan los Evangelios se refieren siempre a sinagogas rurales de Galilea. Como señalamos, las características de la sinagoga rural galilea anterior a la guerra del 66-70 dC no pueden asimilarse al modelo posterior ni compararse con los ejemplos tomados de las comunidades diaspóricas, mayormente urbanas. Sólo podemos conjeturar algo de su conformación y funcionamiento a partir de datos dispersos, entre los cuales no es despreciable lo que aportan los propios evangelios. Por otro lado el modelo de las sinagogas urbanas de la región (Sephoris y Tiberías) no pueden resultar decisivos. Ambas ciudades están fuera del relato evangélico, ya que Jesús se mueve en el espacio rural (especialmente en los sinópticos).

Queda dicho que hasta el presente la arqueología no ha encontrado ningún edificio que pueda claramente identificarse como sinagoga en el área de Galilea hasta finales del siglo II. En Cafernaún la sinagoga excavada data del siglo IV dC, como muy temprano. Por cierto que bajo esta construcción hay restos de una construcción anterior de lo que parece ser un edificio público, que bien puede ser del tiempo de Jesús. Sin embargo, no puede precisarse su uso. Si bien puede pensarse que la nueva sinagoga se edificó sobre una anterior, nada lo asegura. El Evangelio de Lucas parecería confirmar esta posibilidad en el episodio en que los ancianos de Cafernaún le piden a Jesús que atienda al siervo del centurión de la guardia romana en la ciudad "porque ama a nuestra nación y nos edificó una sinagoga" (Lc 7,5). Si bien la historicidad de este diálogo no es demostrable, y Lucas es el relato evangélico que menos conoce Galilea, el ambiente y política romana en el área lo hace creíble. Excavaciones recientes están poniendo en evidencia la existencia de una importante guarnición romana en las cercanías de Cafernaún. Siguiendo la práctica clientelar que acostumbraban los romanos, este centurión, quizás uno de los jefes de esta guarnición, habría "donado" el edificio sinagogal de Cafernaún. Mediante este regalo obligaba, de alguna manera, a la élite local a cierto tipo de pleitesía y reconocimiento de su dependencia. Nótese como en 7,2 el centurión *envía* a los ancianos de Israel, y luego dirá que sus "siervos" hacen lo que él les manda (v.8). Por ello los ancianos de Cafernaún (la dirigencia de la sinagoga local) se ven en la ocasión de tener que pedirle a Jesús que obre a favor del siervo del centurión.

Este pequeño incidente pone de relieve otra cosa significativa: ¡previamente no tenían edificio sinagogal! Siendo Cafernaún la población más grande y probablemente económicamente mejor posicionada de la región (aparte de las ciudades), no habría podido dotar a su sinagoga local de un edificio propio, y para ello dependía

de un "benefactor" extranjero, un representante de la fuerza de ocupación, al que, por lo mismo, debían pleitesía y sometimiento. Cuánto menos podemos esperar que las aldeas secundarias, pequeñas y empobrecidas, pudieran entonces tener edificaciones propias.

Este mismo dato pone en cuestión, por lo tanto, la posibilidad de que la sinagoga se refiera, en otros casos de los Evangelios, a edificios. En todas las menciones de sinagoga de los Evangelios es posible dar sentido al texto sin necesidad de presuponer un edificio propio y específico, y suplir su significado con el de reunión pública o asamblea del pueblo. ¿Qué eran entonces aquellas sinagogas donde Jesús participaba, curaba, enseñaba, etc., que se mencionan reiteradamente en los evangelios Sinópticos (Mt 4,23, 9,35 y par., etc.)? Al no haber restos arqueológicos, y no contar con documentos escritos del área (los aldeanos pobres no suelen dejar monumentos ni escritos), solo podemos conjeturar algo a partir de conocer ciertas dinámicas sociales y de los propios textos evangélicos. Probablemente Mateo, por su localización y origen, sea el que mejor sirva para rastrear esto.

La sinagoga sería la reunión semanal de la asamblea del pueblo, una pequeña asamblea aldeana, que incluiría elementos de lo que hoy llamaríamos "seculares" y religiosos, pero que probablemente en aquellos tiempos no pudieran distinguirse de esta manera. Funcionarían como pequeños gobiernos locales para resolver las cuestiones menores, pequeños conflictos cotidianos, acciones conjuntas. La enseñanza de Jesús en torno de cómo resolver los problemas de ofensas dentro de la comunidad que nos muestra Mt 18,15-18 puede ser un buen ejemplo de ello, aunque en este caso se usa la palabra *ekklesia* para distinguir a la comunidad cristiana de las "sinagogas de ellos" que se mencionan en otros textos. Sin embargo se le da a esta asamblea aldeana los mismos atributos de retener y perdonar faltas (v.18) que unos capítulos antes se le habían concedido a la iglesia apostólica (Mt 16,19).

En el ya citado trabajo de S. Hoenig se plantea la posibilidad de que la sinagoga como organización asumiera las tareas de (y se celebrara en) la "plaza del pueblo". En su estudio enumera algunas de estas tareas: la de cumplir las funciones funerarias, juntar los tributos y brindar ayuda a los necesitados. Mateo 6,2, en cuanto a la beneficencia y Mateo 6,5 en lo que hace a aspectos del culto público parecen confirmar al menos parcialmente esta posición. Si nos atenemos al relato de los evangelios, junto a otros testimonios, la sinagoga podía tener funciones judiciales y punitorias (Mt 10,17 y 23,34). También es evidente que la lectura, enseñanza e interpretación de las Escrituras formaban parte de estas reuniones. En varios relatos evangélicos Jesús es mostrado en esta práctica, no solo en su lugar de residencia, sino en otras localidades también. Allí produce curaciones, expulsiones de demonios, y se dan discusiones con los enviados fariseos. Esto mostraría que la reunión sinagogal era bastante abierta, ya que un forastero como Jesús, sin títulos ni órdenes especiales, podía tomar la palabra, leer y actuar en ellas. La participación de las mujeres en estas sinagogas aldeanas parece bastante probable. Por ejemplo se cita el caso del relato de Jesús en la sinagoga de Nazaret, en Mc 6,1-6, donde los asistentes comentan que "su madre [...] y sus hermanas están entre nosotros".

De manera que podemos visualizar una reunión bastante libre, en un espacio abierto, donde los residentes y/o allegados podían participar. Las mismas fuentes parecen mostrar que, pese a ello, hay un cierto orden y prelación, lo que se muestra en la distribución de asientos (Mt 23,6), así como el ya mencionado reconocimiento de

los "ancianos" (*presbyteroi*) que la presidían. Por otro lado también forma parte del cuadro el esfuerzo de judaísmo jerosolimitano, especialmente el fariseo, por ejercer cierto poder de control e influir en estas organizaciones locales. Por cierto que lo lograban en las ciudades más pobladas, donde sin duda contaban con grupos de adherentes. Pero es más dudoso que pudieran hacerlo en las numerosas pequeñas localidades rurales esparcidas por la campiña Galilea en donde actúa Jesús. La religiosidad que se desarrollaba en esas sinagogas rurales, la memoria que se ejercía en las mismas parece estar más vinculada a la tradición profética que a la misma *torah*. De hecho Jesús siempre lee textos proféticos, y es evidente que la gente lo asimila a esta función profética, ya que lo vinculan con "Juan el Bautista, Elías, Jeremías u otros de los profetas" (Mt 16,14 y par)[5].

Estas sinagogas parecen ser uno de los centros y ejes de la actividades de Jesús. La imagen que va surgiendo es la de Jesús como predicador (sanador) ambulante que, en donde lo sorprende el sábado, participa de la sinagoga del lugar, y allí ejerce su ministerio. Esta práctica es la que va extendiendo su fama (Mt 9,31 y 14,1). Fuera de la sinagoga, la gente le sigue y busca para escucharlo, pero principalmente para recibir los efectos de su capacidad taumatúrgica. Esta memoria de la época de Jesús deberá luego confrontarse con la situación del tiempo en que es puesta por escrito, unos cincuenta años después, cuando la sinagoga ya se ha constituido como el objeto de la actividad de los rabinos del judaísmo formativo, y será un espacio de confrontación entre esta escuela y los seguidores israelitas del Mesías Jesús.

Jesús, entre la sinagoga y el Templo.

Hoenig, en su estudio, contrapone lo que él llama una "tradición democrática farisea" que se desarrolla en la sinagoga, frente al control sacerdotal saduceo del Templo. Que "democrática" y "farisea" formen parte de una misma expresión me parece desacertado. Por cierto que los fariseos conformaban un grupo más abierto y dispuesto a mezclarse entre la gente que la cerrada clase sacerdotal terrateniente del partido saduceo, que controlaba el Templo, centro de actividad religiosa, pero también nudo de las relaciones del poder político y asiento de la opresiva gestión económica. Pero frente a la existencia de una inmensa población pobre, mayormente rural o forzada a la función de mendigos en las afueras de las ciudades, sometida por sus exactores romanos y los mediadores locales del poder, entre los cuales se contaban los fariseos, estos seguían representando las imposiciones del medio urbano y sus políticas de exclusión, asentadas en la concepción teológica de la pureza.

Cuando Jesús opta, según el relato de los sinópticos, por el medio rural y la institución de la sinagoga aldeana como base de su ministerio público, lo hace tanto en contra de los fariseos como de los saduceos. Esto no debe interpretarse como una lectura antijudía; por el contrario, aceptamos la idea de que Jesús se mueve aún en un ámbito totalmente israelita y así lo declara formalmente en el Evangelio de Mateo (15,23-26). En todo caso compartía esta crítica a los dirigentes con varios otros grupos y sectas judías. Justamente la sinagoga aldeana, por ser ciertamente más democrática según las características que arriba enunciamos, aparece como el espacio propicio para la predicación del Reino (Mt 4,23). Pero en ese ambiente religioso Jesús se ubica en ciertas tradiciones populares de la piedad hebrea emparen-

---

[5] Al respecto ver mi artículo en RIBLA N° 22, "Contexto Sociocultural de Palestina" p.21-31 .

tadas con lo profético[6], y una concepción de Dios que supera el límite que, desde una teología de la pureza (farisaica) o del sacrificio (sacerdotal), se imponían a la comprensión de la *Torah*.

Por eso la lucha de Jesús con los emisarios del fariseísmo es también una confrontación en torno del lugar y función de la sinagoga, del espacio privilegiado del pueblo reunido en asamblea. Lucas indica que en las sinagogas había un reconocimiento a Jesús (Lc 4,15). Es notable que en esta etapa solo se registra el rechazo de Jesús en la sinagoga de su propia aldea, Nazaret (Lc 4,28-30 y Mt 13,53-56 y par.). Lucas también registra un incidente con un dignatario de una sinagoga por una curación realizada en ella (Lc 13,10-17 –obviamente, debía ser sábado, dado que la sinagoga sólo se reunía como tal en ese día). En todo caso pueden verse en ambas reacciones un trasfondo de puja por prestigio, sea de los ancianos de Nazaret que temen que Jesús venga con reclamos de ocupar ese lugar en su sinagoga local, o de quien se ve menoscabado por un advenedizo que remedia un problema al que él no había podido dar respuesta durante dieciocho años. De paso, esto muestra la presencia en la reunión aldeana de una mujer enferma, lo cual, de ser cierto, echa por tierra ciertas lecturas restrictivas de la organización y lugar de la sinagoga de la preguerra judía, al menos para la Galilea rural.

La discusión de Jesús en torno de la pureza (Mt 15,1-20) ocurre justamente frente a los "escribas y fariseos de Jerusalén" (v.1), y el eje está en una recta comprensión de la *Torah* (v.3). Será también el Evangelio de Mateo el que incluirá en labios de Jesús dos veces la cita de Oseas, "misericordia quiero y no sacrificio", en sendas discusiones con los fariseos (Mt 9,9-13 y 12,1-7). Lo que vemos, en este momento del ministerio de Jesús, es la defensa del espacio de la sinagoga como lugar de manifestación de la Promesa, frente a la tendencia farisea a cerrarla en virtud de un control legalista. Jesús muestra lo que en términos modernos llamaríamos su "proyecto" en cuanto al sentido y función de la sinagoga como espacio del cumplimiento de la Promesa y manifestación del amor de Dios, como él lo había vivido al hacerla lugar de su predicación, poder sanador y autoridad espiritual. Frente a ello el "proyecto" fariseo para la sinagoga es de control, basado en conceptos de pureza y tradición legal. Podemos tener por cierto que los componentes de la lucha económica y social no son ajenos a estas posturas. Las expresiones de condenación a los fariseos se refieren en primer lugar a la exacción económica a la que someten a las gentes pobres, especialmente a las viudas (Mt 23,14). Ciertamente los relatos que nos muestran estas actitudes opuestas pueden estar influidos por lo que será después la lucha por el espacio sinagogal del cristianismo mateano con el judaísmo formativo rabínico. Pero creo que no es arriesgado pensar que evidentemente esta lucha ya comenzó a manifestarse en tiempos del Jesús histórico, y que está a la base del proceso que culmina con su muerte.

Para los sinópticos sólo en la última semana de su vida Jesús interactúa directamente con los agentes del Templo. Allí, los fariseos y saduceos acuerdan para darle muerte. Queda en evidencia así que ambas facciones, si bien con enfoques teológicos distintos, responden a un mismo esquema autoritario, que es el que Jesús desafía desde la visión de las relaciones igualitarias que caracterizan el Reino de Dios.

---

[6] *Ibid.* También desarrollo el tema en "Cristianismo primitivo: ¿Sinagogas rurales cristianas?", en H. Zurutuza, H. Botalla y F. Bertelloni (comps.): *El Hilo de Ariadna: del Tardoantiguo al Tardomedioevo.* Homo Sapiens Ediciones, Rosario, Argentina, 1996.

En ese sentido parece que Jesús, desde una visión no sacrificial de la fe judaica, emparentada, como dijimos, con ciertas corrientes proféticas, desecha totalmente el lugar del Templo (Mt 24,1). Si bien muchos interpretan esto como profecías *post factum*, un análisis cuidadoso del mensaje de Jesús mostrará que en su visión del Reino no tienen sentido ni lugar la función del Templo o de la clase sacerdotal. El episodio de confrontación que narra Mt 21,12-17, ciertamente más que una "purificación" del Templo, como suelen llamarlos los editores, parece una declaración de su total caducidad.

Pero esta visión aparece más fuerte en el Evangelio de Juan. En esta otra mirada, la sinagoga está casi totalmente ausente. Solamente en 6,59 hace una mención a la predicación de Jesús en la sinagoga de Cafernaún. Más adelante, en 18,20, mencionará juntos sinagoga y Templo, como lugar donde ha enseñado, pero no en función de sus significaciones religiosas, sino por ser lugares "donde se reúnen todos los judíos". La explanada del Templo es el lugar donde brinda su enseñanza (7,14.28; 8,2.20, etc.). Sin embargo, en el Evangelio de Juan la sustitución del Templo es programática; por ello lo incluye al comienzo del ministerio de Jesús, donde la expulsión de los mercaderes se da en su primera visita a Jerusalén, y con mayor violencia que la que muestran los otros tres Evangelios canónicos. Allí ya se habla de la destrucción del Templo y señala al propio Jesús como el templo de Dios (2,13-22).

Las intervenciones de Jesús en el Templo son siempre polémicas y muestran su enfrentamiento con el aparato sacerdotal. El Evangelio de Juan da detalles sobre la muerte de Jesús que más claramente señalan a la conjura de la clase sacerdotal y el grupo fariseo en torno del Templo (11,45-57). Mientras que Mateo todavía deja un resquicio para la valoración de la sinagoga, Juan parece confrontarse abiertamente con toda la institucionalidad judía. La comunidad cristiana debe conformarse con bases totalmente diversas. De hecho Juan tampoco usará la palabra iglesia para designarla, sino que se apoya en imágenes y metáforas (el rebaño, los pámpanos de la vid etc.), destacando el vínculo de amor como lo que sostiene la mutua relación. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, en Jn 9,22 se retrotrae al tiempo de Jesús el acuerdo rabínico de expulsión de la sinagoga a los cristianos. Esto lo examinaremos más adelante.

En resumen, podemos decir que hasta donde es posible reconstruir elementos de la vida de Jesús, se muestra una valoración positiva de la sinagoga aldeana como lugar de la enseñanza y manifestación del poder sanador y liberador de Jesús, espacio abierto para la expresión de la fe, propicio para la predicación del Reino. Por ello Jesús se confronta con quienes pretenden hacer de esta asamblea popular un lugar donde se ejercen controles autoritarios o se entablan luchas por el poder y prestigio. La *ekklesia* cristiana en el ámbito judío/galileo surgirá de este ejemplo de gestión comunitaria. Por el contrario, la estructura del Templo de Jerusalén aparece de por si inadecuada para construir el sentido que Jesús quiere darle a la relación del ser humano con Dios y su prójimo. Sin embargo, tendencias "templistas" surgirán pronto en el cristianismo primitivo (aún en el propio Evangelio de Mateo[7]), así como aparecen las evidencias de que el cristianismo pierde su lucha por el espacio sinagogal.

---

[7] La otra mención de la palabra *ekklesia* en Mt 16,17-18 puede interpretarse en esta dirección. Las tradiciones judías señalaban que el Templo estaba edificado sobre la roca fundacional del mundo, así como "Pedro" (o la confesión de Cristo que Pedro enuncia, según otras interpretaciones) es la roca fundacional de la nueva Iglesia. Por otro lado las llaves del Templo cumplieron un papel legendario im-

Lo que pasó en Galilea entre la muerte de Jesús y los levantamientos del 66 solo puede conjeturarse. Mi hipótesis de trabajo es que en algunas aldeas se guardó la memoria de las enseñanzas del Mesías Jesús, con relativa independencia de lo que sucedía en el cristianismo de Jerusalén. Esta independencia la muestra Mateo haciendo que el resucitado se muestre en Galilea y no en Jerusalén. La base de esta memoria es la tradición de los dichos de Jesús (Q). Cuando se reunían las sinagogas aldeanas, en la interpretación de las Escrituras y en el tratamiento de los asuntos cotidianos, se expresaban y actualizaban los dichos de Jesús, se acudía a sus enseñanzas y anuncios, no exentos de cierta expectativa apocalíptica. En el nivel popular y rural los fariseos seguían siendo un grupo relativamente poco influyente, aunque lo fueran en las ciudades y en los poco numerosos círculos intelectuales. Pero cuando se enciende la sublevación celota, el descontento hizo que muchos adhirieran a la revuelta. Muchos cristianos, por explicables razones teológicas, entendieron que esa no era su lucha, y buscaron refugio en otros lados, volviendo a ocupar sus aldeas una vez pasada la ola de la violencia romana. Retomaron la práctica de las reuniones semanales aldeanas como centro de su vida comunitaria. Cristianos de Judea buscaron refugio allí, incorporando la tradición jerosolimitana, y aportando los escribas que reunirán los materiales dispersos y afirmarán una teología más elaborada. La marca de agua de esta fusión, y su reclamo de continuidad con la tradición israelita la dará la idea de "el escriba entendido en el reino de los Cielos que reúne cosas nuevas y cosas viejas" (Mt 13,52).

## 3. *Ekklesia y synagoge*: confrontación y separación de campos

Al entrar en este tema, quizás valga una aclaración redundante, para evitar confusiones en la interpretación de los textos bíblicos, dado el uso y abuso que luego recibieron algunos pasajes con que debe trabajarse esta cuestión. Y es el tema de la posición de poder. Las comunidades cristianas de finales del siglo I dC. carecían de poder social o político y se encontraban "a la defensiva". Si bien el judaísmo de ese tiempo no es una fuerza política dominante, especialmente tras la derrota del 70, al menos retiene ciertas prerrogativas y consideraciones parciales que lo ubican mejor posicionado que las humildes comunidades cristianas. Estas sufren persecución tanto del Imperio como de grupos judíos locales. De allí que ciertas expresiones suenen antijudías. Pero en siglos posteriores, revertido el esquema de las relaciones de poder, con un cristianismo aliado a diversos imperios y en condiciones de imponer su voluntad a otras parcialidades, devenido de perseguido en perseguidor, esas mismas expresiones adquieren otro tono y han sido utilizadas como fuente de odio y justificación de horrorosas tropelías. Aunque también es cierto que el Israel de hoy, especialmente su expresión política en el Estado de Israel, no ha desterrado totalmente políticas de poder frente a otras expresiones más débiles de nuestro tiempo.

---

portante en el judaísmo de posguerra. Hay tradiciones que indican que las llaves fueron devueltas al cielo para preservar la pureza celestial del Templo, y el texto de la entrega de las llaves del Reino a Pedro podría entrar en una polémica con esta tradición. De hecho puede verse que en el mismo evangelio subsisten en este y otros puntos elementos de una eclesiología distinta que la que hemos caracterizado como la de la "Asamblea aldeana".

Los episodios de la "guerra judía" de los años 66-70 alteraron de manera drástica las relaciones internas en el judaísmo, y con el Imperio. Los saduceos, y aparentemente los esenios, desaparecen de la escena. Ciertos grupos apocalípticos perdurarán durante cierto tiempo, y el mismo cristianismo puede inscribirse, al menos parcialmente, en esta línea. El fracaso de los celotas en el 70 no alcanza para extinguir totalmente las manifestaciones ocasionales de la insurgencia judía, que seguirá activa hasta el 135, con la derrota de Simón Bar Kochba. Pero es evidente que los grupos del "Mesías Jesús" se diferencian totalmente de esta facción. Influyentes grupos de las diásporas elaboran sus propias lecturas de los hechos y se adaptan a las circunstancias. En Judea, restos del fariseísmo generan un nuevo movimiento, el así llamado "judaísmo formativo" de la escuela de Jamnia (Yavneh). Este tendrá una influencia decisiva. Finalmente, un siglo después, este grupo emergerá, tras un complejo proceso donde también intervienen otras fuerzas, como el centro dominante y unificador del judaísmo rabínico.

La historia es conocida. Un sector fariseo dirigido por Johanan ben Zakkai logra permiso del Imperio para recomponer la nacionalidad judía, con severos recortes en lo político, pero con cierto respaldo que le permite organizarse para difundir sus posturas como la nueva posibilidad histórica de Israel[8]. Así, la escuela de Jamnia se transforma en la referencia de diversas comunidades, tanto de la dispersión como de los grupos que sobrevivieron en Judea y Galilea[9]. Se propone superar el sectarismo que atomizaba el judaísmo de pre-guerra y recomponer cierta unidad y sentido de mutua pertenencia que permita la sobrevivencia de Israel como nación. Esta nueva piedad judaica se confronta con el proyecto del judeocristianismo.

El judeocristianismo se presenta como el cumplimiento de la vocación definitiva de Israel en la enseñanza, obra y perduración del Mesías Jesús. En esa línea se entiende también como una fuerza que le puede dar continuidad y sentido al Israel histórico. Este movimiento debe sobrevivir tensionado entre dos fuerzas opuestas: en el frente interno, lucha con el cristianismo gentil, que desea cortar amarras con la tradición y legalidad judaica (la tradición paulina y de Hechos, cuya expresión exagerada se alcanzará en el marcionismo unos años después), y por el otro lado –que para las propias comunidades judeocristianas no puede llamarse aún "frente externo", las nuevas manifestaciones judías, especialmente con el judaísmo formativo. Este resulta ser un referente destacado, porque ambos comparten el mismo campo social. El evangelio de Mateo y quizás la epístola de Santiago son los testigos de esta doble lucha.

Cualquiera de los dos proyectos, el judeocristianismo y el judaísmo formativo, requieren la reconstitución de algún espacio institucional desde el cual afirmarse. Ese

---

8 Este proceso fue estudiado y expuesto exhaustivamente por J. Neusner en: diversas obras. Cabe mencionar, entre otras, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism:* Prentice Hall, Englewoods Cliffs, N. J. 1973. y "The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100" en ANRW, II/19.2, p.3-42.

9 Ciertamente todo lo concerniente al surgimiento y desarrollo de esta escuela está sujeto a debate, y no todos los estudiosos están de acuerdo en cuanto a los detalles históricos y los elementos legendarios que concurren para explicar su origen. Sin entrar en esas cuestiones en este momento, nos conformamos con notar la signficación político-social de este movimiento. el debate teológico y demás aspectos que se dan en esta escuela y su confrontación con el cristianismo mateano pueden examinarse en J. Andrew Overman: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The social world of the Matthean Community*. Fortress Press, Minneapolis, 1990.

espacio será, entendemos, la sinagoga. Por tener su centro en la Ley, el fariseísmo pudo reelaborar rápidamente su teología prescindiendo del Templo. El cristianismo ya había hecho esa opción. Por ello emergen como los mejor posicionados para lanzarse a la conquista de los restos del judaísmo "palestinense". Pero en esa misión, las sinagogas aldeanas resultan clave. Al irse reformulando la vida cotidiana, esta reunión semanal surge como el núcleo único desde el cual orientar el proyecto y la tarea colectiva. De allí la lucha por el control ideológico de esta instancia institucionalizadora. Se puede decir que a medida que la sinagoga se va institucionalizando en esta nueva etapa y función, institucionaliza a su vez al judaísmo de posguerra.

Para ello el cristianismo cuenta con ancianos locales, pero, sobre todo, son sus predicadores y profetas ambulantes[10]. Por su lado la escuela de Jamnia va preparando a sus Rabinos, maestros en la interpretación de la ley que va estableciendo las normas funcionales de estas asambleas. A diferencia de lo que ocurre con el Evangelio de Mateo no tenemos escritos rabínicos que reflejan esta primera etapa de la confrontación. Como la colección de la Mishná aparecerá sobre el final del siglo II dC., sus textos nos ofrecen un panorama con una más larga elaboración posterior. Sin embargo la lucha queda ya asentada y visible. Los textos polémicos de Mt 23,1-12, y las posteriores imprecaciones del resto del capítulo son algunos de estos testigos... "a nadie llamarás Rabí, porque tu Rabí es el Cristo, y nosotros todos hermanos" (Mt 23,7-8). En términos similares se alude al conflicto con la sinagoga y sus autoridades, en Mt 23, 34.

Parece cierto que el rabinato va mostrando sus éxitos, aún en aldeas donde en su momento habría florecido el judeocristianismo. Así interpreto los ayes sobre Corazín, Betsaida y Cafernaún (Mt 11,20-24). ¿Por qué se registran esas localidades y no otras en estos ayes? Mi hipótesis es que allí, tras la guerra judaica, subsisten comunidades judeocristianas, en las cuales las reuniones sinagogales mantienen la memoria del Mesías Jesús. Sin embargo, con la llegada del judaísmo formativo parece ser que estas ciudades, cercanas entre sí (especialmente Corazín y Cafernaún, que distaban unos tres km una de otra), fueron algunas de las que más fuertemente se plegaron a ese movimiento. De hecho en Corazín y en Cafernaún es donde se han encontrado algunas de las más significativas ruinas sinagogales, aunque, como queda dicho, son de finales del siglo IV dC. Pero denuncian una fuerte presencia rabínica en la zona. No tengo datos sobre Betsaida.

¿Son los pronunciamientos negativos sobre estas ciudades trazas del conflicto y eventual expulsión de los "nazarenos" de las reuniones sinagogales[11]? Si así fuera, las consecuencias no son solo las de una excomunión religiosa, ya que, como dijimos, la sinagoga aldeana era un organizador de la vida comunitaria en su totalidad.

---

[10] En torno de este oficio, ver la discusión entre G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Salamanca, y R. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*. Crossroad, New York, 1989.

[11] No es posible fijar con precisión en qué momento se plasman los "Bendiciones a los disidentes" (*Birkat ha minim*) que parecen señalar la confrontación con los cristianos (una discusión del tema puede verse en Overman, *Matthew's Gospel...*). La "bendición" doce establece que "los nazarenos y disidentes mueran pronto, que sean borrados del libro de los vivientes, que no tengan parte con los justos". Muchos interpretan que "nazarenos" y "disidentes" son referencias a los cristianos. El evangelio de Juan aparece como un testigo de que esto tiene vigencia hacia el tiempo de su redacción final (¿cerca del 90?) cf. Jn 9,23; 12,42; 16,2. Mateo, si bien no usa la expresion joanina de *aposynagogos* (expulsado de la sinagoga), sí menciona la sinagoga como lugar de persecución y castigo (Mt 10,17; 23,34).

Esto habría provocado la división de estas aldeas, entre quienes optaban por la escuela de los rabinos y quienes seguían las enseñanzas del Mesías Jesús. El anuncio de que el seguimiento de Jesús traería división, incluso dentro de la casa y de la familia, y sufrimiento por ello (Mt 10,34-39), parece afirmar este sentido, más encontrándose en el mismo discurso que se anuncia persecuciones en la sinagoga, y la necesidad de confesar a Jesús ante los demás (Mt 10,32-33).

En todo caso, esto puede reflejar la situación en Cafernaún, según interpretemos los datos arqueológicos. En frente de los restos de la sinagoga del siglo IV, y del edificio público del s. I que estaba bajo ella, a menos de 100 metros, se encuentran los restos de lo que parece haber sido un centro de reunión de los cristianos (la llamada "Casa de Pedro"). Es una casa de familia, que en el último tercio del siglo I fue adaptada como centro de reunión, uniendo dos habitaciones contiguas al derribar la pared se separación. Esto parecería indicar que los cristianos expulsados de la sinagoga en Cafernaún habrían establecido su propio centro de reunión alternativo[12]. En esa diferenciación habrían dejado de usar la palabra *synagoge* para sus reuniones (o eventualmente *'edah* o *knesset*, en hebreo) y adoptado la expresión que había ya acuñado el cristianismo paulino, *ekklesia*. De allí que Mt 18, 17 use esta palabra para referirse a la reunión local de los cristianos –reunidos (*synegmenoi*, la misma raíz que *synagoge*) en mi nombre, 18,20. La frustración de los cristianos de Cafernaún se expresaría en la fuerza de la condenación en particular a esta ciudad. Y de allí que consistentemente el Evangelio de Mateo pase a especificar que las sinagogas son *de ellos*.

En el Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios y del uso extenso de la palabra sinagoga que hace el libro de Hechos, al que nos referiremos más adelante, la Epístola de Santiago y el Apocalipsis son los únicos otros escritos que la usan. Está totalmente ausente en las paulinas, Hebreos, y las universales. Santiago hará referencia a "vuestra *synagoge*" en 2,2. ¿Se trata de la reunión judeocristiana, o de la sinagoga judía diaspórica? Quizás algunos hermanos y hermanas cristianos seguían participando de la reunión sinagogal, y quizás eran segregados. Si bien la mayoría de los comentaristas se inclinan por la primera alternativa, nada lo asegura. Sería el única caso del Nuevo Testamento en el cual la comunidad cristiana reunida es llamada sinagoga. De hecho, Santiago usará la palabra *ekklesia* para designar a la comunidad que practica la sanidad en el nombre del Señor (5,14, aunque tampoco se encuentra aquí la referencia explícita a Jesús).

La interpretación depende en parte de la fecha de datación de la carta. Si la carta fuera tardía, no cabe duda que la ruptura con la sinagoga "oficial" judía ya se habría consumado, y la advertencia es a los cristianos frente a la presencia en sus reuniones de funcionarios y comerciantes ricos. Si, en cambio, se considera temprana (cerca del 60, en todo caso antes de la destrucción del Templo), bien podría indicar la reunión de la comunidad judía, y la visión profética de Santiago combatiría el clientelismo que consta que muchas comunidades judías de la diáspora cultivaban en favor de una cierta convivencia pacífica con las autoridades romanas. Los adhe-

---

12 Una situación similar parece haberse dado en la dispersión. En las excavaciones de Dura-Europos, cerca del Eufrates, los restos de la sinagoga local se encuentran cerca de una casa que parece adaptada como lugar de reunión para los cristianos, aunque ambas reflejan una época más tardía. Datos de las casas de reunión cristianas de Dura y Cafernaún pueden verse en G. Snyder: *Ante Pacem. Acheological Evidence of Church Life Before Constantine*. Mercer. p.68-73.

rentes del judeocristianismo, viniendo de las clases más humildes, se verían puestos de lado y segregados en esta reunión. ¿Es la fuerza de la condenación de los ricos que caracteriza esta carta una muestra de que todavía estamos en una reunión de la comunidad diaspórica total, donde se va mostrando la estratificación social que hay en ella? ¿Será la postura de Santiago un indicador de que el judeocristianismo llega más fácilmente a los grupos más sencillos de estas comunidades, frente a una conducción elitista de las mismas? El hecho de que la carta se dirija a todas las tribus de la dispersión, y no a los creyentes en Jesús, pero que la exhortación del cap.2 se abra con una llamado a la fe "en nuestro glorioso Señor Jesucristo, que no hace acepción de personas", parecería indicar una instrucción para los judeocristianos que participan de la sinagoga común, y en la cual son llamados a diferenciarse de las prácticas clientelares de sus dirigentes. Los datos que tenemos no nos permiten ir más allá de una conjetura. Pero de ser cierto mostraría que además de un conflicto teológico, el naciente cristianismo activaría ciertos conflictos sociales en las propias comunidades judías.

Así, sinagoga e iglesia van tomando rumbos distintos, confrontándose por la conducción y orientación de las comunidades judaicas de posguerra, no solo en lo teológico, sino también en lo social y político. En este primer momento, parece cierto que el rabinismo va posicionándose mejor y poco a poco logrará convertirse en la referencia dominante del mundo judío, y, entre esta situación en la comunidad judía y el crecimiento del cristianismo gentil, el judeocristianismo queda aislado, y sus remanentes subsumidos en la iglesia "mayoritaria". Aunque aportará en ella sus escritos y testimonios.

## 4. En el espacio de la gentilidad

Como queda dicho, Pablo no hará referencia alguna a las sinagogas, ni aparece la palabra en la tradición deuteropaulina. Pablo asume que su tarea es fuera de Israel como nación, entre los pueblos gentiles, y así encara su ministerio. Se confronta con el judaísmo, y lo hace por razones doctrinales y prácticas, pero lo hace al interior de las comunidades cristianas. Hay judeocristianos con los cuales polemiza al interior de la Iglesia, como lo muestra por ejemplo la carta a los Gálatas o Filipenses 3, a partir de una opción por el Resucitado, y no en discusión con el judaísmo sinagogal. El cap. 3 de Filipenses es claro: él ha desechado cualquier motivo de orgullo judaico, y no solo eso, sino que considera basura aquellas cosas que lo proveen de su identidad judía. Imposible pensar estas expresiones en cualquier judío que quisiera mantener algún tipo de lazo con la sinagoga. Y esto es antes de la guerra del 66, y frente al judaísmo diaspórico. Lo de Pablo es una verdadera conversión desde el judaísmo, si bien mantendrá durante toda su vida saberes y modalidades propias de su formación anterior.

Por cierto ha roto lanzas totalmente con las autoridades de su propio pueblo (1Ts 2,14-16; 2Co 11,24). Sin entrar acá en consideraciones teológicas de otro orden, pero a los efectos prácticos, él ha quedado fuera del mundo judaico. Su fe es en continuidad con la fe abrahámica y con las Escrituras hebreas, sin duda, pero no ya con el "Israel según la carne". Y si se acerca ocasionalmente a los judíos, es sólo al efecto de ganarlos para la nueva fe (1Co 9,20). Pero, "en Cristo", la distinción entre judío y gentil ya ha desaparecido (Gál 3,28; 1Co 12,13). Esto tampoco significa la

aceptación del mundo gentil y sus autoridades, y menos aún de su ideología. En Pablo está en semilla la idea del "tercer pueblo", lo que lleva a una cierta disolución de las identidades de los anteriores. Las deuteropaulinas, especialmente Efesios entenderá y expondrá esta lectura de Pablo. Pablo considera la situación del pueblo judío en los cap.9-11 de la Epístola a los Romanos; lo hace con preocupación por sus hermanos de raza y respeto por sus tradiciones (Ro 9,1-6). Pero no polemiza directamente con ellos, sino que explica a otros cristianos no judíos, y eventualmente a judeocristianos de la Iglesia de Roma, su comprensión de la situación del judaísmo a la luz de las promesas y fidelidad de Dios.

Por cierto la imagen que da el libro de los Hechos es distinta. Allí Pablo es presentado como un polemista sinagogal. Es difícil conciliar esta imagen e información con la que nos brinda el propio Pablo y sus allegados y sucesores. El esquema lucano de un Pablo que siempre que puede y en primer lugar se dirige a la sinagoga no se refleja en las epístolas, y parece formar parte más bien del propio esquema y propósito del texto de Hechos que de la visión paulina. De hecho, curiosamente, de las 19 veces que aparece la palabra sinagoga en Hechos, 18 lo hace en textos vinculados a Pablo, siendo la restante parte de la historia de Esteban (6,9). Una vez aparece en boca de Pedro, en su discurso de la reunión de Jerusalén, hablando de la diáspora y justificando así un ministerio distinto del de la ley mosaica (15,21). También se dice de Apolos que enseñaba en la sinagoga (18,26). En todos los casos la sinagoga es lugar de polémica, de conflicto y eventualmente de expulsión.

La impresión que deja Hechos, y que desgraciadamente ha generado en interpretaciones posteriores un sentido de ruptura entre cristianos y judíos, es que la sinagoga es el verdadero enemigo de la fe cristiana. En Hechos, cuando Pablo se declara judío, lo hace a los efectos de mejorar su posición de poder en situaciones de conflicto (23,6). Ciertamente la expresión de "soy fariseo e hijo de fariseos" no suena coherente con el Pablo que hemos visto en la carta a los filipenses. También su apelación a la ciudadanía romana (de la cual el propio Pablo nunca hace mención) aparece como estratégica en situaciones similares.

Aunque un principal de la sinagoga crea en Cristo (18,8), ello no mengua la oposición de los judíos en la ciudad de Corinto. Estarán acusando a Pablo ante las autoridades gentiles, que presentan cierta amplitud y condescendencia (18,12-16), mientras el propio dirigente judío es el apaleado (18,17). Tampoco esta afinidad con el mundo gentil es la imagen que presenta Pablo, que si bien enumera azotes recibidos a cuenta de los judíos, recibe también azotes y cárceles de autoridades gentiles en su lista de calamidades (2Co 11,23-27). Así, mientras Hechos atribuye a la persecución de los judíos el peligro que Pablo sufre en Damasco (Hch 9,23-25), Pablo mismo lo señala como proveniente del mundo gentil, un príncipe nabateo (2Co 11,32-33).

Nuevamente acá la cuestión es teológica, pero además política y social. A diferencia del judeocristianismo, la teología de Hechos no polemiza con la dirigencia judía por el control de la sinagoga. Directamente declara la fe en Jesucristo como alternativa a la misma. Si uno examina con cuidado la forma en que Hechos describe el ministerio de Pablo, su reiterada presencia en la sinagoga no tiene que ver con la vida de la nación judía, sino que lo presenta como un punto de arranque para captar creyentes para la nueva fe. En Hechos lo que está en juego no es un movimiento de reforma judía, sino la simple y llana subalternización del judaísmo histórico a un nuevo "proyecto", que deja atrás al judaísmo mosaico. Obviamente, los judíos que buscaban

mantener su identidad y memoria como nación no podían sino rechazar esta opción (esto también está a la base de la polémica de Pablo con la Iglesia de Jerusalén).

Esta teología del libro de Hechos, en la cual subyace la noción de que Dios ha desechado al judaísmo por su rebelión ante el mensaje cristiano, y que ahora Roma es el lugar de llegada de la nueva Iglesia, ha terminado por imponerse mayoritariamente en el cristianismo. En los últimos años, a consecuencia de los horrores del nazismo ha surgido en los cristianos la necesidad de revisar esta idea.

Finalmente corresponde una mención al libro del Apocalipsis, que también ha sido interpretado en un modo antijudío, especialmente en las menciones a la sinagoga en 2,9 y 3,9. Ambas usan la misma fórmula: "la sinagoga de Satanás, de los que dicen ser judíos y no lo son". Se refieren a las ciudades de Esmirna y Filadelfia. ¿Por qué en estas ciudades específicamente se las nombra así, siendo que, hasta donde hay evidencia disponible, no eran las comunidades judías más significativas de la región? Quizás en ellas se habría manifestado una relación significativa, sea de oposición, sea de misión, que no se dio en otros sitios. De hecho, en el caso de Esmirna se señala que hay una blasfemia por parte de los que dicen ser judíos y no lo son, sino sinagoga de Satanás. La expresión, si bien parece antijudía, justamente señala que quienes así proceden no son verdaderos judíos, sino solo en apariencia. P Richard interpreta esto en el sentido de judíos colaboracionistas del Imperio que acusan a los cristianos[13]. Otros comentaristas apuntan a un sector judeocristiano dentro de las propias iglesias, lo cual sería especialmente cierto para el caso de 3,9. Allí se anuncia que algunos de ellos reconocerán su error y se postrarán a los pies de la iglesia y reconocerán el amor de Cristo para con ella.

Por cierto que la relación con el judaísmo que brinda Apocalipsis no se agota con estas menciones. A título de ejemplo podemos señalar el caso de los primeros ciento cuarenta y cuatro mil sellados, que pertenecen a las 12 tribus de Israel (7,4, aunque la lista posterior difiere de la lista de las tribus israelitas como la tenemos en el testamento de Jacob, Gn 49 ), o el hecho de que la Jerusalén celestial ostente en los dinteles de sus portones los nombres de los 12 patriarcas hebreos (21,12). Pero aquí entraríamos en temas teológicos más complejos y nuestra intención es apuntar a la relación social de la sinagoga y la Iglesia naciente. En todo caso, es evidente que con el libro de Apocalipsis ya estamos en una iglesia separada de la sinagoga judía, aunque en su teología se encuentran numerosas figuras de las Escrituras hebreas. La confrontación con la sinagoga, sin embargo, no aparece como un elemento saliente y característico de la Iglesia (en todo caso ocurre en algunos lugares específicos), siendo mucho más claro el conflicto con el poder imperial. La expresión de la "sinagoga de Satanás" se refiere a quienes dicen ser judíos y no lo son, más que una polémica con el judaísmo que sí es parece indicar la condición de falsos judíos por parte de quienes agreden a la Iglesia cristiana.

## 5. Un recorrido que no está cerrado

En este breve ensayo hemos querido mostrar un recorrido hecho por las nacientes comunidades cristianas en su relación con el mundo de la sinagoga judía. No

[13] P. Richard, *Apocalipsis, Reconstrucción de la Esperanza*, DEI, San José de Costa Rica, 1994, p.77 y 81.

hemos entrado en las cuestiones teológicas del mismo, sino en las dinámicas sociales que lo acompañaron. Si bien no es un camino unívoco, sino de exploración, avances y retrocesos, podemos señalar un desarrollo histórico que aún tendrá que revisarse y volverse a formular.

En resumen, los evangelios, en cuanto puedan ser fuente de datos históricos, nos muestran un Jesús fuertemente vinculado con las sinagogas aldeanas del entorno galileo. En ese espacio rural, más abierto, parece haber sido bien recibido y aceptado, y haber fructificado su mensaje y ministerio. En aquellas sinagogas populares, pequeñas asambleas comunitarias, leía y enseñaba, curaba y expulsaba demonios, confrontaba con los fariseos, y con pocas excepciones, despertaba admiración y seguimiento. Tras el viaje a Jerusalén y la muerte de Jesús, seguramente fueron en algunas de esas reuniones donde se recogió y guardaba la memoria que dio origen a la tradición que luego fuera la base de la *Fuente de los Dichos* o que se plasmó en otras tradiciones orales. Tanto que, en la construcción de Mateo, el Resucitado solo aparece ante los doce en el lugar de sus enseñanzas en Galilea.

Pero parece esta primera relación positiva se ve enturbiada con los sucesos subsiguientes. Las rebeliones que culminan en la guerra arrastran a muchos de esos mismos campesinos. Tras la derrota, en la necesidad de recomponer la vida nacional, surge un conflicto por la supremacía. Algunas aldeas retienen la memoria del Mesías Jesús, otras se dividen, la mayoría es controlada por el nuevo núcleo intelectual que propone el rabinato. Los conflictos aumentan y llegan a la mutua expulsión, y eventualmente, persecución. El judeocristianismo, corrido de su propio espacio, cede ante el cristianismo gentil. Esas sinagogas, las que quedan, o los nuevos núcleos que se forman a partir de la división, ahora son "iglesia".

Mientras tanto, ha crecido la fe cristiana fuera del mundo judío. El ministerio paulino ha logrado definir un perfil cristiano distinto, por fuera de la tradición mosaica, y ha resignificado las Escrituras. La ruptura con las comunidades judías de las diásporas llega a ser total. No hay, como en el caso de Judea o Galilea, una lucha por conducir el proceso sinagogal, sino una opción de construir otra cosa, de establecer otras bases y otras percepciones. A nivel social, se forja una institución diferenciada, con otras marcas identitarias, con una estructura de autoridad independiente, con un perfil social y político alterno. Con Hechos, se concreta una visión de total separación y enemistad. Y, quiérase o no, este será el modo que tendrá la comunidad cristiana, la visión que prevalecerá, y a la cual aún el remanente judeocristiano terminará plegándose.

La historia ha continuado. Las relaciones de poder se alteraron hasta darle a esta tensión inicial el sino trágico de la intolerancia, el prejuicio y el odio. Historia que se volvió historia de expulsiones y muerte. Historia que sería irreconocible para Jesús, el carpintero de Nazaret que recorría las sinagogas aldeanas de su terruño. Historia que aún no está cerrada y que debe ser releída buscando otras posibilidades, otra fidelidad posible para el cumplimiento común de la promesa abrahámica "en ti serán benditas todas las familias de la tierra".

**Néstor O. Míguez**
Camacuá 252, 1406 Buenos Aires
Argentina, nomiguez@artnet.com.ar

*NACHMAN FALBEL*

# SOBRE EL MESIANISMO JUDÍO MEDIEVAL

**Resumen**
El artículo estudia el desarrollo de la idea mesiánica entre los judíos desde el período bíblico hasta los finales de la alta Edad Media, o sea, hacia el año 1000. Cada etapa de la historia del pueblo judío imprimió un contenido renovador e innovador al mesianismo, lo cual nos lleva a considerarlo y entenderlo como una doctrina no sedimentada aunque sujeta a la dinámica y a la influencia de los tiempos. El Apocalipticismo y la escatología se muestran, en buena parte, inmanentes a ciertas concepciones mesiánicas, y en particular en la literatura apócrifa corresponde al período del dominio greco-romano en Palestina. La expectativa mesiánica genera el fenómeno del falso-mesianismo que se presenta periódicamente en la geografía de la Diáspora judía.

**Abstract**
The article studies the development of the messianic idea among the Jews from the biblical period up to the upper middle age, that is, up to the year 1,000. Each stage of the history of the Jewish people imparted a renovating and innovative dimension to messianism, which leads us to consider and understand it as a doctrine not fully established but subject to the dynamism and the influence of the times. Apocalyptical doctrine and eschatology show themselves, to a great extent, immanent to certain messianic conceptions, and in particular in the apocryphal literature it corresponds to the period of the Greek-Roman domination in Palestine. The messianic expectation creates the phenomenon of pseudo-messianism which appears periodically in the geography of the Jewish Diaspora.

## 1. El mesías y su relación con el apocalipticismo y el davidismo

Podemos afirmar que el mesianismo, en su sentido más amplio, acompañó la historia judía desde los tiempos bíblicos. Conforme a la buena observación del notable estudioso de la mística judía, Prof. Gershom Scholem "cuando la idea mesiánica surge como una fuerza viva en el mundo del judaísmo —en especial en el judaísmo medieval que nos parece enteramente injertado en el reino de la Halachá— siempre está en conexión íntima con el apocalipticismo. En ese caso la idea mesiánica pasa a ser, al mimo tiempo, un significado de la fe religiosa como tal, así como una viva y penetrante anticipación. El apocalipticismo irrumpe como una forma

creada por un profundo y extremado mesianismo"[1]. Scholem, en sus dos últimos estudios, recordados abajo, buscará revelar el elemento catastrófico contenido en ese mesianismo apocalíptico, que convive simultáneamente con un aspecto utópico, sin que uno excluya al otro. En la literatura midrashica y talmúdica podemos encontrar en relación a redención (gueulá) esa misma paradoja que lleva a los sabios del Talmud a creer que el Mesías vendrá en una generación que posea todos los méritos o que cargue todas las faltas de ese mundo. Pero debemos recordar que a ese estado de desarrollo de la idea mesiánica antecede, al periodo bíblico, la doctrina de que el rey David fue escogido por Dios para reinar sobre Israel hasta el fin de los tiempos, dándole también el dominio sobre los otros pueblos.[2] Esa misma doctrina toca una nueva etapa posterior a la caída del dominio davídico, con la muerte de Salomón, cuando se elabora una idea de retorno a la casa de David que deberá reinar sobre los dos reinos, ahora divididos, el de Israel y el de Judá, también lo hará sobre las naciones vecinas.[3] Un nuevo paso de enriquecimiento de esa idea, todavía en tiempos bíblicos, encontramos en el profeta Isaías que desarrolla el énfasis de la perpetuidad de la dinastía davídica en las cualidades que el futuro rey-ungido deberá poseer, a saber, ser un rey justo y celoso en la ejecución de la justicia.[4] Todavía en el período bíblico, en el profeta Zacarías el rey mesiánico es apuntado como Zorobabel, nieto del rey Jehoiachin de Judea, nombrado como su gobernador.[5] Pero en él aparecen dos figuras mesiánicas denominadas como "sumo sacerdote y rey"[6] que también surgirán en la literatura rabínica posterior bajo la expresión "sacerdote de justicia" (kohen-tzedek) y que estará, en algunas ocasiones presente como el davídico rey-mesías. Los textos de Qumran se refieren a varios personajes mesiánicos entre los cuales el "sacerdote de justicia" parece adquirir una importancia mayor que la del descendiente de David. Entre esos personajes se encuentra la figura escatológica del "profeta de los últimos días", que juntamente con los demás apunta hacia una visión de un reino judío ideal en que el profeta, sacerdote y rey serán los fundamentos necesarios para su existencia.[7]

## 2. El Mesías como personalidad escatológica

El Mesías como personalidad escatológica comienza a tomar cuerpo en el período del Segundo Templo, cuando la salvación de Israel surge como una concep-

---

[1] Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism*, Schoken, New York, 1972, p.4. También del mismo autor "Lehavanat harayon hameshichi belsrael" (Para entender la idea mesiánica en Israel, en *Devarim bego* (Explications and Implications, Writings on Jewish Heritage and Renaissance), Am Oved, Tel-Aviv, 1990, vol.1, p.155-190; idem "Shtei gishot lerayon hameshichi bimei habeinaim" (Dos concepciones sobre la idea mesiánica en la Edad Media), en *Od davar* (Explications and Implications, Writings on Jewish Heritage and Renaissance), Am Oved, Tel-Aviv, 1992, p.231-240, 2ª edición.

[2] 2 Sm 22,44-51; Sl 18,44-51. El término "mesías" en su significado bíblico de "ungido" se puede ver en 1Sm 2,10-35; 12,3-5; 26,9-11; 2Sm 1;14-16; 19,21 etc.

[3] Sl 18; Am 9,11-12; Is 11,10; Os 3,5; Ez 37,15s.24.

[4] Is 9,1-6.

[5] Zc 4,14.

[6] Zc 3,1-10.

[7] Los textos de Qumran mencionan la venida del profeta y de los Mesías de Aaron e Israel, denotando el primero ser de origen sacerdotal y el segundo temporal.

ción corriente en la literatura apocalíptica, al igual como aparece en el libro apócrifo de Tobías, en el cual se expresan los anhelos de salvación de Jerusalén, de la vuelta de la diáspora y de la conversión de las naciones al Dios de Israel.[8] Lo mismo podemos encontrar en los libros de Ben-Sira[9] y Daniel.[10] En el Apocalipsis de Baruq (70-100 E.C.) el Mesías debería surgir durante el llamado cuarto imperio, identificado con el Romano, y lo llevará a su destrucción.[11] Otros apócrifos tales como el libro de Enoq[12], en el primer siglo de nuestra era y el IV Ezra, (aproximadamente 100 E.C.) verán al Mesías como una figura celestial que deberá realizar el grande y final acontecimiento de redención del pueblo judío.[13] Ya en el período de dominación griega en Palestina que motivó la rebelión de los macabeos, señalando una fase decisiva en la historia judía post-bíblica y generando una nueva dinastía, provoca una verdadera crisis debido a uno de sus descendientes, Aristóbulo I, al asumir el título de rey e interpretándose su actitud como una usurpación de los derechos tradicionales de la casa de David. Por ello, el período decisivo para el desarrollo de la idea mesiánica, impregnado de una elevada tensión o expectativa de su venida, se da con la ocupación y la imposición del poder romano en Palestina, caracterizado por su poca sensibilidad y conducta brutal hacia los judíos, su religión y sus costumbres. La literatura pseudo-epigráfica de la época enfatizará la venida del Mesías davídico, que también se incorporará en el Nuevo Testamento, en el cual se realza la descendencia de Jesús como descendiente de la casa de David e identificado, en esa fase inicial, como el Mesías judío históricamente esperado.

## 3. Figuras históricas mesiánicas

Las figuras mesiánicas, que provocaron movimientos o grupos de seguidores alrededor de sí, se presentaron en la Palestina romana desde el primer siglo de nuestra era con la intención de restaurar el trono real de la monarquía israelita, y los Hechos de los Apóstoles mencionan los nombres de Teudas y de Judá, el Galileo.[14] También el historiador Flavio Josefo nos relata sobre las pretensiones mesiánicas de una familia que se destacó en la lucha o dominio romano en aquella región.[15]

---

8 Tobías 13,3-19. Para los textos de los apócrifos utilicé la edición hebrea de Abraham Kahana, *Hasefarim hachitzonim*, Ed. Massada , Tel-Aviv ,1959, 2vol.

9 Eclo 36,1-17.

10 Dn 7,13-14; 7, 26-27; 9,24-25.

11 II Baruque (siríaco) cap. 31-34 e 35-41.

12 I Enoque (etíope) 91-108. Conforme al mismo texto, 41, el Mesías es un ser preexistente desde tiempos inmemoriables y está bajo "las alas del Señor de los espíritus" y en el día del juicio actuará como juez de todos los seres mortales.

13 IV Ezra, en la sexta visión, cap.11, en la cual se interpreta la figura del Mesías, en la forma de un hombre surgido del mar, que lucha y extermina a las naciones del mal y reúne a las 10 tribus de Israel.

14 Hch 5,36-37. Josefo en Antiguedades de los Judíos 20,7ss. Menciona a Teudas que influenció a muchos a abandonar sus bienes y a seguirlo hasta el río Jordán, diciendo que era un profeta capaz de provocar la apertura del río para poder pasar.

15 *Guerra de los judíos* 2,444-448. Se trata de la familia de Menachem ben Judá, considerado mesías por los zelotas del mismo modo que su líder Simão bar Guiora. Josefo, en la misma obra 2,261ss. Recuerda a otro movimiento mesiánico en Egipto, en el cual un judío: "que se ganó la reputación de profeta atrajo 30.000 personas dispuestas a subir al Monte de los Olivos para forzar la entrada a Jerusalén con el fin de liberarla del yugo romano". Los años de la revuelta judía, entre 66 y 73, favorecie-

Bar-Coziba, o Bar-Cochba, el gran líder de la sublevación contra los romanos en los años 132-135, se lo vio como Mesías y recibió el apoyo espiritual del famoso sabio Akiba, que se unió a la oposición militar contra el dominador y fue uno de los mártires que permanecieron como fieles discípulos en el estudio de la Ley, oponiéndose y despreciando la prohibición del poder romano.[16] En el pensamiento rabínico posterior, se ve al Mesías como el rey descendiente de la casa de David que redimirá y reinará sobre Israel al final de los tiempos y será el instrumento por el cual se establecerá el reino de Dios. Ese Mesías realizará las visiones de los profetas, derrotará a los enemigos de Israel, reconducirá a su pueblo a la Tierra prometida y lo reconciliará con Dios. En el Talmud y en la literatura rabínico-midrashica se elaborará la concepción de la existencia de un Mesías ben Josef, que vivirá antes del Mesías ben David, reunirá a los judíos y marchará sobre Jerusalén, vencerá a sus enemigos, restablecerá el Templo e incorporará su poder. Pero, él será derrotado por Armilus (tal vez Romulus) o Gog e Magog, que lo enfrentarán en una guerra en la cual perecerá. Esa descripción más elaborada se presenta en una obra conocida bajo el título Sefer Zorobabel[17] que refleja los acontecimientos que se dieron al final del siglo 6° e inicios del 7° en la región de Oriente Medio, cuando el conflicto entre el Imperio bizantino y el Persa estaban en auge, provocando una fuerte exaltación de los espíritus que veían en aquellos eventos momentos decisivos para el pueblo judío y para la humanidad. Otros libros se escribieron en una época próxima, tal como el Otot haMashiach (Las señales del Mesías), en el cual se recuerdan diez señales o acontecimientos como eventos que anticiparán la venida inminente del Mesías. Las comunidades judías, en aquella región, que se encontraban en medio del conflicto pasaron a vivir días de expectativa mesiánica. El Libro de Zorobabel parece que fue escrito bajo la influencia de las grandes victorias de Heráclio, emperador bizantino, en su lucha contra los persas y que terminaron con la introducción de la religión cristiana en los territorios por él conquistados. Como no se menciona al Islam, se supone que haya sido escrito aproximadamente hacia el año 629. El texto influenció al pensador Saadia Gaon alFayiumi (882-942), que en él se basa al referirse al mesianismo en su obra Sefer Emunot veDeot (Libro de las Creencias y Opiniones) repercutiendo en Natan de Gaza, el pregonero del falso-mesías del siglo XVII, Sabatai Tzvi. Los conceptos de "acharit haiamim" (final de los tiempos) y el de "chevlei lidá" (dolores de parto) están asociados a tiempos de sufrimiento y turbulencias que anteceden a la venida del Mesías y son las señales visibles de la "plenitud de los tiempos". La preocupación con la "lectura" y los reconocimientos de esas señales pueden encerrar el anhelo de prever la venida del Redentor, lo mismo a través de cálculos matemáticos que ya se manifiestan en la literatura que antecede a la com-

---

ron el surgimiento de esas figuras mesiánicas. En el período de Josef Klausner, *Harayon hameshichi belsrael* (La idea mesiánica en Israel), Ed.Massada, Tel-Aviv, 1950.

16 En el Talmud de Jerusalén, Taanit 4,8, 68d, consta que Akiba, al ver la figura del guerrero judío, dijo: "he aquí el rey-Mesías".

17 Según el Libro de Zorobabel, el Mesías será precedido por un satánico rey de Roma, hijo de Satanás con una estatua de una figura feminina; su nombre Armilus, parece que se identifica con el de Rómulo, el primer rey de Roma, o también como su último Rómulo Augústulo; él vencerá todos sus enemigos tradicionales, en especial el Persa, e impondrá su religión a todo el mundo; los judíos no creerán en él y entablarán un guerra, primeramente con el Mesías ben Josef, que será derrotado. Pero la figura de una mujer, Heftziba, madre del mesías ben David, salvará Jerusalén y a su hijo, el Mesías ben David que derrotará a Armilus y dará inicio a la era mesiánica.

pilación del Talmud, como en su propio cuerpo normativo. La compleja, y no enteramente uniforme, concepción de los sabios del Talmud, incluyendo las generaciones de los tanaítas y la de los amoraítas, sobre la figura del Mesías, como también sobre su postura en relación al mesianismo, no lo podemos tratar en el limitado espacio de nuestro artículo. Sin embargo, en el tratado talmúdico Avodá Zará encontramos el cálculo para la venida del Mesías en el año jubilar 85, que corresponde al periodo de 440-470 de la era común. Curiosamente, hacia ese tiempo, surge un falso-mesías, de los muchos que aparecerán en la historia del pueblo judío, denominado Moisés de Creta, que atrajo a multitudes a través de la promesa que llevaría a los judíos a la Tierra Santa para dar inicio al gran acontecimiento de la redención. El crónico Vedastinum[18] describe el acontecimiento en términos que, mucho más tarde, presentaría el notable pensador Maimónides al advertir que la esperanza mesiánica encerraba en su estómago una permanente amenaza, pues los embusteros y fanáticos sin juicio imbuidos de su misión "divina" podrían llevar a sus seguidores a dolorosas frustraciones y a la desgracia. El cronista relata que "el diablo apareció en la persona de Moisés de Creta que prometió conducir a los judíos a pié, a través del mar, a la tierra de Promisión llegando a morir muchos y los restantes que pudieron salvarse acabaron por aceptar la fe de Cristo". Aunque el estilo del autor cristiano revela una intención polémica que procura insinuar cuan absurda es la esperanza mesiánica entre los judíos y sin sentido, una vez que el Mesías, en la persona de Cristo, ya vino con la misión de redimir a la humanidad, su narrativa nos revela un hecho histórico que se repetirá frecuentemente en el decorrer de la historia judía posterior en diversas comunidades de la diáspora. Un relato semejante lo encontramos en el autor del Pseudo-Isidoro (Isidorus Pacensis)[19] al narrar que en 721 un falso-mesías de nombre Serenus había aparecido a los judíos para llevarlos, esta vez, por el aire a Tierra Santa, ordenándoles que abandonasen sus bienes. El gobernador Ambiza (Anbasa Suhaim al-Kalbi) confiscó todos los bienes de los judíos y convocó a Serenus para interrogarlo sobre lo que estaba ocurriendo.[20] No fue ese el único caso de falso-mesianismo bajo el dominio islámico, ya que una crónica siríaca recuerda que en el año 645, un judío se presentó como Mesías, reuniendo a su alrededor tejedores, tapiceros, tintureros y otros, haciendo un total de cuatrocientos hombres que pasaron a quemar templos cristianos, hasta que aprisionaron a su líder y lo mataron juntamente con los demás seguidores.[21]

---

18 Chronicon Vedastinum, en Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, t.XIII. Moisés de creta está también mencionado en la obra de Cassiodoro, *Migne Patrologia Latina* t.69, 1210ss, que, a su vez se basa en Sócrates Scholasticus, *Historia Ecclesiae, Patrologia Graeca*, t. 67,825, en la cual afirma que el hecho ocurrió en el 431.

19 La crónica es de 754 y se encuentra en *Migne Patrologia Latina* t. 96, 1268.

20 Starr, J., "Le mouvement messianique au début du VIIIe. Siècle", em *Revue des Études Juives*, 102, 1937, p.81-92.

21 Baron, S. W., *A Social and Religious History of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Pub. Society of America, 1971, vol. V, p.184.

## 4. El Mesías como motivo de polémica en la literatura judeo-cristiana de los siglos VI al IX

La expectativa mesiánica entre los judíos es motivo y tema en la literatura polémica judeo-cristiana durante ese período y en el siglo IX, aparece ella en la controversia religiosa que se da entre Paulo Álvaro de Córdoba (c. 800-860) que polemizó con un diácono converso al judaísmo —caso raro en la época— de nombre Bodo-Eleazar y que era próximo a la corte de Luis, el Piadoso.[22] En ese mismo tiempo el obispo Amolon polemizará también contra el judaísmo haciendo referencia a su creencia mesiánica, del mismo modo que lo hiciera Paulo Álvaro de Córdoba. Amolon recordará que los judíos creen en dos mesías, uno de la casa de David, nacido en Judea, en la noche en que el Templo de Jerusalén fuera destruido. El Mesías fue llevado a Roma y se encuentra encerrado en una caverna; sin embargo se mostró a un sabio de nombre Yoshua ben Levi. Amolon también nos relata que el otro Mesías es oriundo de la tribu de Efraim y se levantará contra los pueblos de Gog y Magog, pero que morirá en combate, conforme a la profecía de Zacarías[23] y todo el pueblo llorará. Pero el Mesías de la casa de David vivirá eternamente. Para Amolón los judíos inventaron esos dos mesías porque rechazaron creer en Cristo.[24] La idea central en la descripción del Mesías por Amolon es semejante a la de la literatura midráshica y apocalíptica anterior y todo indica que se encontraba difundida largamente entre los judíos durante la Alta Edad Media.

## 5. El mesianismo en la Edad Media

La creencia mesiánica en la Baja Edad Media asumirá un papel central en el mundo espiritual de los judíos en la medida en la que pasan a sufrir una presión cada vez mayor de parte de los reinos en que viven, sea a través de una legislación discriminatoria o de una política expoliativa que los lleva a la ruina, o también a la conversión obligatoria, factores esos que estarán presentes en la sociedad latina occidental durante ese mismo periodo. El marco divisorio entre un período y otro, por la dimensión de las matanzas y persecuciones a las comunidades europeas, en particular en Francia y en Alemania, de parte del Sacro Imperio Romano Germánico, se dio a partir de la Primera Cruzada, que en su paso, en 1096, por la región del Rin exterminó buena parte de población judía que habitaba allí.

**Nachman Falbel**
Rua Duarte da Costa 166
Alto da Lapa, São Paulo/SP
05080-000, Brasil
nfalbel@aol.com.br

---

22 Blumenkrantz, B., *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaisme*, Paris- La-Haye, Mouton & Co, 1963, p.184-191. El texto latino de correspondencia entre Pablo Álvaro y Bodo-Eleazar se encuentra en *Migne, Patrologia Latina* t.121, 478-483.
23 Zc 12,10-12.
24 El texto de Amolon, *Liber contra Judaeos*, se encuentra en *Migne, Patrologia Latina* t.116, 141-184. V. Blumenkrantz, B., op. cit. p.195-200.

*JACIL RODRIGUES DE BRITO*

# LA RELACIÓN MAESTRO-DISCÍPULO EN LAS TRADICIONES JUDÍA Y CRISTIANA

**Resumen**
El estudio sobre la relación maestro-discípulos y las tradiciones judía y cristiana es una tentativa de dilucidar el modo cómo la comunidad de Israel comprendió las enseñanzas recibidas de Dios en el Sinaí (ToRáH), y también para ver el modo como esas enseñanzas fueron asimiladas y transmitidas de generación en generación llegando a la comunidad de los cristianos de origen judío y, consecuentemente, hasta nuestros días.

**Abstract**
The essay on the master-disciple relationship and the Jewish and Christian traditions is an attempt to clarify the way the people of Israel understood the teachings given by God in Sinai (Torah), and also to see how these teachings were assimilated and transmitted from generation to generation, until arriving at the Christian Communities with a Jewish background and consequently up to the present day.

## Introducción

En los evangelios encontramos a Jesús siempre rodeado de discípulos/as y enseñando a través de parábolas. Ese hecho refleja el cuadro cultural de su tiempo y la pedagogía que le es propia. Sus enseñanzas son entregadas en forma oral y por eso la asimilación requiere la memorización de lo que fue oído. Para ello es necesario repetir siempre las enseñanzas del maestro. Sus palabras continúan cantando en el corazón del discípulo por la fuerza de la repetición, aunque él se ocupe de otras cosas.

Ese modo de pensar está presente en la liturgia. En ella, aunque se experimente la ausencia (física) del maestro, sus enseñanzas continúan orientándonos. En ese momento, él se hace presente: "Donde dos o tres estuvieran reunidos en mi nombre yo estaré allí presente".

En la cultura latino-americana, especialmente en la brasileña, que, por influencia de las culturas indígenas y africanas, valoriza la oralidad, se hace presente en forma muy destacada la relación maestro-discípulo.

Lo que mantiene viva una cultura es la capacidad de contar y recordar historias. En esto está la fuerza para luchar contra todo lo que se opone a la vida: opresión, injusticia, etc. La memoria es lo que mantiene vivas la fe, la esperanza y, consecuentemente, la resistencia de un pueblo. Ésta es la razón del esfuerzo de tantos

grupos, en su mayoría pequeños, los cuales resaltan los valores de la pedagogía popular, haciendo la lectura de los textos de las Escrituras (Primero y Segundo Testamento) dentro de sus propias culturas. Esa forma de actuar está muy cercana al modo de enseñar y de aprender en el tiempo de Jesús.

La fuerza de la enseñanza oral reside en el hecho de que, lo que se escribe en material perecible puede desaparecer, pero lo que se guarda en la memoria y se transmite jamás desaparecerá, en cuanto exista el ser humano como punto de resonancia. Solo los mensajes escritos en las piedras o guardados en los corazones atravesarán tiempos inmemorables. La piedra se conserva por su estado estático y el corazón por el hecho de que siempre deposita en otro corazón el tesoro que se le confió.

## 1. La relación maestro-discípulo en la tradición judía

> "El Señor me dio una lengua de discípulo para que yo supiese llevar al cansado una palabra de aliento. Él me despierta de mañana, sí, despierta mi oído para que yo escuche como discípulo" (Isaías 50,4).

La figura del Maestro en la Tradición Judía está estrictamente ligada a la ToRáH. No existe Maestro sin la ToRáH. Ella es el corazón de su existencia, de su función de Maestro. Es interesante notar también que el maestro, en lo que respecta a la enseñanza de la ToRáH, hace un trabajo provisorio, porque la verdadera enseñanza se dará por medio del Rey Mesías cuando este llegue.[1] Es también por esta razón que pueden existir divergencias de ideas entre los maestros respecto a la interpretación de la ToRáH. Pero esas diferencias de ideas no afectan la unidad de donde ellas vienen y para donde ellas van. Estas son legítimas, como la legitimidad del Dios "Uno" viene de las diferencias.[2]

Tampoco se puede concebir un maestro sin discípulos. Él se considera maestro en relación a sus discípulos. El maestro debe transmitir las enseñanzas de la ToRáH a sus discípulos con su propia vida. En cuanto a los discípulos, ellos se deben adaptar a su maestro en casi todo. Un discípulo debe ser completamente sumiso a su maestro y vivir en la misma ciudad.[3] Debe respetarlo, comportarse atentamente con él hasta en la manera de saludarlo. Debe escucharlo.[4] Un discípulo jamás debe contradecir su estilo, y aquel que dé una opinión sobre cualquier asunto, que sea contraria a la opinión de su maestro, puede hacer que la SheKHiNáH (presencia de Dios) se aparte de Israel.[5] De esta manera, el maestro, por la posición que él adquiere como transmisor de la ToRáH, se vuelve, a los ojos de la comunidad como un representante del propio Dios. Entonces, aquel que contradice a su maestro, que se en-

---

[1] Urbach habla de ese papel del Mesías en los antiguos Midrashim y cita un comentario de Gn 49,11: "Cuando vendrá aquel del cual está escrito: humilde y montado en un burrito (Zc 9,9), él lavará en vino sus vestiduras —quiere decir que él clarificará para ellos las enseñanzas de la Torah; y en la sangre de la uva su manto— significa que él corregirá todos sus errores (URBACH, E.E., *Les Sages d'Israel*. Paris: VERDIER, 1996, p.323).

[2] También según la tradición cristiana, Jesús, como Mesías, recapitulará todo.

[3] T-B- Berakhot 8a.

[4] T.B. Sota 46b.

[5] T.B. Berakhot 27b.

[6] T.B. Sanhedrin 110b.

frenta con él, que lo rebaja, es como si contradijese a la SheKHiNáH y la rebajase.[6] Siendo así, el que busca a un maestro y se une a él es como si buscase y se uniese a Dios.[7]

Así, maestro y discípulo están en armonía y no se deben separar.[8] Un discípulo no se debe aislar, porque el estudio de la ToRáH es, por excelencia, comunitario. En este sentido, se encuentra en el tratado MaKoT una interpretación de Jr 50,36 "la espada contra los mentirosos: ellos se volverán locos". Ahora "la espada contra los mentirosos" se interpreta como 'guerra a los discípulos de los sabios que se aíslan[9] para estudiar la ToRáH", y "ellos se volverán locos (NOALU)" como 'ellos pierden el espíritu'. Esta última parte se lee en relación con Nm 12,11 "...nos volvemos locos (NOALNU) [y cometemos pecado]", para decir que aquel que se aísla para estudiar la ToRáH, comete pecado. Por lo tanto, dice Rabina: "Aquel que le gusta estudiar en compañía numerosa, recogerá el fruto [de su estudio]" y Rabbi dice en el mismo sentido: "Yo aprendí mucho con mis maestros, pero todavía más con mis compañeros, pero fue con mis discípulos con quienes aprendí más"[10].

Un discípulo debe visitar a su maestro el día de fiesta[11], obedecer sus órdenes, aún cuando no esté de acuerdo con ellas.[12] Él debe ganar la simpatía de su maestro por medio de la buena conducta[13] y también un elogio dicho a un discípulo en presencia de su maestro depende de su apreciación sobre él.[14] Él debe tomar decisiones legales que se fundamenten en la razón y no solamente en su conocimiento de la MiSHNáH.[15] Y si, por un acaso, hubiera un desacuerdo con su maestro, en lo que concierne a la ToRáH y se volvieran enemigos, que ellos no dejen el lugar sin restablecer de nuevo la amistad.[16] El maestro debe amonestar a su discípulo y ser amonestado por él.[17]

La relación que se establece entre maestro y discípulo no está solo ligada al estudio dentro del tiempo de la preparación, sino a un contacto personal y a una verdadera participación de uno en la vida del otro, lo cual constituye un servicio. Por eso es que el discípulo pasa a vivir en la ciudad del maestro, para seguirlo. Él participa de las actividades del maestro, por ejemplo, manteniéndose junto a él durante un proceso.[18] Él debe estar completamente a disposición de su maestro y observar siempre sus comportamientos y hábitos para adquirirlos para sí.[19]

---

7 Encontramos semejante reflexión en Sifré Dt 11,22: "(En efecto, si, observases de hecho todos esos mandamientos...) y adheriéndote a Él" (...) adhiérete a los sabios y a sus discípulos y yo te atribuiré eso a ti, como si tú hubieras subido a lo alto y lo hubieras conseguido" Cf. Sifre Dt 11,22 pisqa 49 p.114-115.

8 T-B- Makot 10a.

9 Aquí hay un juego de palabras con el vocablo "bad" que significa 'mentiroso' y, al mismo tiempo, 'aislado'.

10 T-B- Makot 10a.

11 T.B. Suka 27b.

12 Rabban Gamaliel, reconociendo que R. Josué tenía razón en cuanto a la posición de la luna, le dijo al verlo viniendo en su direción: "¡Bienvenido mi maestro y mi discípulo! Porque tú eres mi maestro por tu sabiduría y mi discípulo porque respetaste mis órdenes" (T.B. Rosh Hashanah 25a).

13 T.B. Ta'anit 8a.

14 T.B.Baba Bathra 119b.

15 T.B. Sota 22a.

16 T.B. Kidushin 30b.

17 T-B- Baba Metsia 3 la, el discípulo amonesta a su maestro por la insistencia.

18 T.B. Sanhedrin 7b.

19 Cf. H. L. STRACK G.STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*. Paris: CERF, 1986, p.35.

Se puede decir que, aunque el maestro y el discípulo se encuentren en una atmósfera común de reciprocidades, la postura del discípulo frente al maestro es de escucha y de asimilación. Escucha de sus palabras, que son las de la ToRáH e imitación de sus acciones, que son un reflejo de las acciones de Dios. En este sentido, es interesante recordar las palabras de Isaías citadas al inicio: "El Señor me dio una lengua de discípulo (...) y oído...", esto es, para hablar, repetir las palabras oídas de la boca del maestro (Dios).

La relación entre el maestro y el discípulo se ve siempre de una manera análoga a la relación padre-hijo. Lo cual es comprensible y justificable ya que los dos tanto el padre como el maestro generan un nuevo ser para la vida.

El padre creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), genera un hijo con las mismas características que le son propias (Gn 5,3). De esta manera, la 'imagen' y 'semejanza' de Dios se perpetúan en cada ser humano.

El maestro, por sus enseñanzas y ejemplos, transmite (genera) la vida de la ToRáH a sus discípulos, que a su vez, van a generarla y transmitirla a otros, como una fuerza vital. Como una realidad que sobrevive y atraviesa el paso del tiempo, pasando de boca en boca, de corazón a corazón, soportando las destrucciones, exilios, diásporas, guerras y holocaustos (ShoáH), siempre manteniendo vivas las esperanzas de un pueblo. Aquí reside el valor de la imitación del maestro por parte del discípulo, de repetir sus enseñanzas sin modificarlas según las aptitudes de cada uno. Es el valor de la tradición, porque en ella se transmiten y nutren los valores. Es el valor de la ToRáH Oral que hace, de cada miembro de la comunidad de los hijos de Israel que toma ese camino, una ToRáH Viva.

Así, la analogía entre padre y maestro se establece fácilmente, porque donde la vida biológica (relación padre-hijo) se transmite en un cuadro familiar y cultural definido, se encuentra un terreno fértil para la transferencia de las enseñanzas (relación maestro-discípulo).

La comparación del maestro con el padre y del discípulo con el hijo es muy común en la Tradición Judía. Y, a veces, es difícil distinguir una de otra. Así, los sabios del Talmud, al comentar un mismo pasaje bíblico, unos dicen: se trata de padre e hijo; otros: se trata de maestro y discípulo. Tomemos como ejemplo un pasaje del Tratado Baba Bathra sobre Nm 27,8 "[Si un hombre muere sin dejar hijos], transmitirán (HaaVaRTeM) su herencia..." y Sf 1,15 "Ese día será un día de ira" (HeVRáH). Aquí tenemos dos opiniones diferentes: R. Iohanan dice en nombre de R. Shimon b. Iohai que el Santo, bendito Él, se encolerizará contra aquellos que no dejan descendencia[20] Por lo tanto se trata de un hombre que no deja hijos.

En la secuencia del mismo texto, R. Iohanan y R. Josué interpretan en forma diferente Sl 55,20 "Para ellos no existe enmienda: ellos no temen a Dios". Para éste, se trata de no dejar hijos, para aquel, de no dejar discípulos. La segunda opinión se aplica a R. Iohanan, el cual traía siempre consigo un hueso de uno de sus hijos y decía: "He aquí el hueso de mi décimo hijo". De donde se concluye que R. Iohanan interpreta ese versículo como 'aquel que no deja discípulos'. Y en cuanto a su interpretación de Nm 27,8 y Sf 1,15 él habla en nombre de su maestro. Por lo tanto R. Josué interpreta ese versículo (SI 55,20) como un hombre que no deja hijos, porque

---

20 Aquí es necesario comprender de dónde R. Iohanan saca esa idea de que Dios se encoleriza contra el hombre que no deja posteridad. Él lee el verbo 'transmitir' (HaaVaRTeM) Nm 27,8 en relación con 'ira' (HeVRáH) Sf 1,15. Su comentario está fundado sobre la analogía existente sobre las dos palabras.

iba a un velorio solamente cuando el muerto no tenía hijos, ya que está escrito: "Lloren a aquel que partió", pasaje que, según R. Judá, habla de alguien que partió sin dejar hijo varón.[21]

La relación que se establece entre un maestro y su discípulo es pura, como aquella que existe entre un padre y su hijo. Así como el padre se llena de contento al ver al hijo crecer y no siente celos, sino al contrario se enorgullece de él, también el maestro se comporta de igual modo con relación a su discípulo. R. Yossi b. Huni dice que un hombre siente celos de todo el mundo con relación a su hijo y a su discípulo. Sabemos que un padre no siente celos de su hijo, por el ejemplo David que no tenía celos de Salomón, su hijo. Sabemos que un maestro no siente jamás celos de su discípulo; Eliseo se dirige a Elías con el pedido: "Que se me dé una doble porción de tu espíritu" (2 Rs 2,9); o también Josué como sucesor de Moisés: "le impone las manos y le transmitió sus órdenes" (Nm 27,23).

Es importante notar esta analogía existente entre el discípulo que imita a su maestro, y el hijo que imita a su padre y a toda la comunidad de los hijos de Israel que busca poner en práctica las enseñanzas de su Señor y de su Dios, imitándolo. Esos tres aspectos están unidos y forman una especie de corriente de doctrina de "imitación de Dios". Ya vimos algunos textos referentes al reconocimiento del sabio como un representante de Dios, por así decirlo, y lo que se le hace a él es como si se le hiciera a la SheKHiNáH.

Como conclusión de esta parte se puede decir que el maestro se considera como un padre, porque educar a alguien en las enseñanzas de la ToRáH es hacerlo nacer de nuevo[22], es como generarlo. Aún más, la relación existente entre maestro y discípulo es la prolongación de la relación con el propio Dios. Vemos en Sifre sobre Dt 11,22 que señala un camino de adhesión a Dios: adherirse a los sabios y a sus discípulos y estudiar la HaGaDáH; así nos muestra el pasaje siguiente:

> "(En efecto, si observases, de hecho todos esos mandamientos...) y adhiriéndote a Él". ¿Es posible entonces al hombre subir a lo alto y adherirse al fuego? Esto no ha sido dicho, entonces (Dt 4,24): "Pues el Señor su Dios es un fuego devorador", y la Escritura dice (Dn 7,9): "¿Su trono era llama de fuego?" Pero en realidad, únete a los sabios y a sus discípulos y yo te daré eso a ti, como si tú hubieras subido a lo alto y lo hubieras conseguido. Y no solamente como si tú lo hubieras conseguido en la paz sino como si tú hubieras hecho una guerra y lo hubieras conseguido. Y de hecho la Escritura dice (Ps 68,19): "Tú subiste a lo alto, capturaste cautivos". Los procuradores de trazos dicen: ¿Tú quieres conocer a aquel que dice que el mundo existió? Estudie la HaGaDáH, porque a partir de ella tú conocerás a aquel que dice que el mundo existió y tú te unirás a sus caminos.[23]

## 2. Tradición cristiana: Clemente de Alejandría y Orígenes

En la Tradición Cristiana la relación maestro-discípulo y padre-hijo, como en la Tradición Judía, ocupa un espacio de gran importancia. La comunidad cristiana nace de la relación de Jesús como Maestro y de sus discípulos, en el contexto de la

---

21 T.B. Baba Bathra.
22 1Jo 3,2-4.
23 Sifre sobre Dt 1 1,22 pisqa 49, p.l 14-1 15.

cultura judía. Esa primera experiencia va a marcar a la Iglesia paso a paso en la historia.

Es en este mismo contexto que Clemente de Alejandría en su obra "El Pedagogo", sitúa la encarnación del Verbo de Dios. El Pedagogo es el propio Cristo y la comunidad de los cristianos forma el cuerpo de sus discípulos. La relación padre-hijo se hace presente en el hecho de que Dios como Padre ha enviado a su Hijo como salvador y redentor del mundo. Ambas son claras en los escritos de Clemente, pero precisamente por el hecho de que él propone, a partir de Mt 18,4, el "niño" como modelo de comportamiento para el cristiano.[24] Ahora, la figura del niño está unida directamente a la figura del padre y maestro, teniendo en cuenta que el niño, mucho más que el adulto, es alguien favorable a las enseñanzas y a la imitación. Estas son ideas claves para la comprensión de "El Pedagogo", porque es Dios como padre el que nos envía a su hijo como maestro para educarnos en sus caminos. El Pedagogo nos educa con los ejemplos de su vida, con su Evangelio y a través de los Sacramentos de su Iglesia.

En Orígenes encontramos prácticamente el mismo procedimiento. Dios tiene una actitud pedagógica para con su mundo y para sus criaturas. En este sentido él lee la Biblia a la luz de la encarnación del Verbo. La relación maestro-discípulo y padre-hijo está implícita en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Dios crea al mundo y al hombre a su imagen y semejanza por amor. Siendo así, es por el mismo amor que, viendo su imagen deformada en el hombre por el pecado, envía a su Hijo como modelo a ser imitado. Jesús, como hijo, imita al Padre[25] y los cristianos como discípulos deben, en primer lugar, oír sus enseñanzas y ponerlas en práctica. El hecho de que Jesús imite al Padre y de que se haga modelo de imitación para los hombres se manifiesta explícitamente a los ojos del mundo en la encarnación. Es por ella que la humanidad reconoce en Jesús al Hijo de Dios, y toma conciencia del propio Dios, que le envía a un modelo, de naturaleza humana y divina, según su comprensión para ser imitado.

La Iglesia, según Orígenes, es la gran imitadora de Jesús porque se mantiene fiel a la práctica y a la transmisión de sus enseñanzas[26]. Ella se mantiene en una posición de discípulo y de maestro al mismo tiempo.

Podemos concluir esta parte diciendo que la relación maestro-discípulo y padre-hijo se hace presente y esencial tanto en la Tradición Judía como en la Cristiana. Es parte integrante de la cultura bíblica que las enseñanzas de la ToRáH pasen de forma viva de padre a hijo y de maestro a discípulo. Este paso se hace en el contexto de la imitación, porque es propio del discípulo imitar al maestro, como es propio del hijo imitar al padre.

---

24 Le Péd. I,12,14; I,16,1.
25 Comm. Jean, VI, IV, 17.18.
26 Comm. Cant. 2 e 3.

## 2.1. Principales atributos de Dios a ser imitados: santidad, misericordia y justicia

### *2.1.1. Santidad*

Uno de los aspectos centrales de la Teología Rabínica es la santidad de Dios. Él, el Eterno, es, ante todo, Santo[27]. Así, el resto de los atributos: misericordioso, justo, etc, son vistos en relación a la santidad. Recorriendo la literatura rabínica nos encontramos con un gran número de variados nombres, títulos y expresiones para designar la santidad de Dios, siendo el más frecuente: "el santo, bendito Él". Como consecuencia de esa manera de ver a Dios, Israel, por la fuerza de su elección y relación de alianza con Dios, no está solo llamado a ser santo, sino del santo[28]. Este dato nos permite constatar que la santidad de Israel no le viene de sí mismo, sino de su conformidad con la voluntad de Dios, porque está escrito: "Sean santos, porque yo el Señor, su Dios soy santo" (Lv 19,2).

Esas palabras del Levítico fueron interpretadas en la Teología Rabínica como luz para los pasos de la comunidad de los hijos de Israel, los cuales deben vivir con los ojos fijos en las enseñanzas de su Señor Dios y concretizarlos en la vida diaria. En opinión de S. Schechter el ideal de la santidad implica el aspecto práctico de la vida, lo cual lleva a desarrollar en el seno de la comunidad la idea del Reino y la conciencia de la relación con Dios, el Rey, que debe ser imitado por los demás miembros del mismo Reino[29].

Esa reflexión es muy importante, debido al gran número de textos rabínicos que contienen parábolas, en las cuales Dios es designado como rey. Consecuentemente como su corte (PaMiLiaH=familia)[30], lo cual desarrolla un lenguaje característico que marca la diferencia entre Dios y su reino celeste y el "rey de carne y de sangre" (BaSSaR VaDaM) para designar al rey de la tierra.[31]

### *2.1.2. Justicia y misericodia*[32]

"El Señor pasó delante de él y él exclamó: ¡Señor! Señor... Dios de ternura y de piedad, lento a la cólera, rico en gracia y en fidelidad; que guarda la gracia a millares, tolera la falta, la transgresión y el pecado, pero a nadie deja impune y castiga la falta de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación " (Ex 34,6-7). Rashi comenta: "YHVVH, YHVVH (Señor, Señor). Es el atributo de la misericordia divina. Repite dos veces. La primera vez antes que haya pecado el hombre, la segunda después que él pecó y se arrepintió. DIOS (...) es también el atributo de la misericordia divina. Por eso se dice: '¿Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado?' (Sl 22,2). No es que se refiera al atributo de rigor divino lo que se dice: '¿Por qué me abando-

---

27 Lv 19,2.
28 Tanhumah Buber, 3,37b; Pesiqta de R. Kahana fila; T.B. Shabat 86a.
29 Schechter, S., m Black, 1909, p.199.
30 Sifra sobre Lv 19,2.
31 Dios es llamado (*melech malchei hamelachim* = rey de los reyes de los reyes) o (*melach haolam* = rey del universo). Cf. Sidur Shir Hahadasha p.201.
32 Atributo de Dios que debe inspirar al hombre en general y a los judíos en particular. La palabra hebrea para 'misericordia' o 'compasión' (rahamim) proviene de la misma raíz de la palabra *rehem*, la 'matriz', 'útero' y la misericordia debe expresar el mismo sentimiento que una madre tiene por su hijo" (*Dictionnaire Encyclopedique du Judaisme*. Paris: CERF, 1993, p.758).

naste?' 'Eso es lo que encontré en la Mekhilta[33]. LENTO A LA CÓLERA. Él alarga (el retarda) su cólera y no se apresura en castigar, tal vez él hará penitencia. RICO EN GRACIA. Para aquellos que necesitan de gracia, porque no tienen tantos méritos. Y FIDELIDAD. Para recompensar a los que cumplen su voluntad. QUE GUARDA LA GRACIA. Los hechos de gracia que un hombre practica delante de él. A MILLARES. Por dos mil generaciones".

Según Rashi, lo que está en juego aquí es la posición del hombre frente a Dios, como criatura que es y consciente de lo que eso significa. Dios se muestra misericordioso para con el hombre, que no siempre corresponde a sus designios, pero a pesar de todas las dificultades está siempre en relación con él. En ese sentido, la misericordia de Dios para con el hombre se ve en un contexto histórico que lo coloca, junto con todo lo que le rodea, en relación con sus semejantes. Eso se puede concluir del comentario: "Los hechos de gracia que un hombre practica delante de él".

Entre los atributos de Dios, el de la misericordia es uno de los más frecuentes en la Biblia y en la Literatura Rabínica. Él contrasta con el atributo de la justicia. Lo que ocurre es que Dios es justo y misericordioso al mismo tiempo, como se puede ver a través de varios textos bíblicos[34] pero sus criaturas solo pueden subsistir a causa de su misericordia. También la comunidad de los hijos de Israel se mantiene de pie por causa del amor, de la bondad y de la gracia de Dios. Dios crea el mundo por amor y es por el mismo amor que él continúa existiendo[35]. Israel puede decir, en su relación de alianza con Dios, lo que sería de nosotros si Él usase para con nosotros solamente la justicia.[36] Este aspecto de la creación de Dios y de su alianza con su pueblo sobrepasa toda la Biblia y los comentarios. Encontramos una enorme cantidad de textos bíblicos[37] y rabínicos[38] que ven la comprensión y la expresión de Dios a partir de sus intervenciones. Se implora la misericordia de Dios recordando siempre sus intervenciones en el pasado, principalmente los méritos de los Patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob[39].

Aquí surge la cuestión: ¿Cómo es posible conciliar los atributos de justicia y misericordia en Dios? En este sentido podemos citar una HaGaDáH de Bereshit Rabba que expresa perfectamente esa conciliación:

> "YHVVH Elohim hizo la tierra y los cielos. Eso es como un rey que poseía dos tazas delicadas. Si yo pongo en ellas algo hirviendo, ellas se quebrarán, y si yo pongo algo helado también. ¿Qué hizo el rey? Él mezcló lo caliente con el frío y lo derramó en las dos tazas, y ellas resistieron. Es lo que dice el Santo, bendito Él: Si creó el mundo solamente bajo el dominio de la bondad los crímenes serán innumerables, pero, por otro lado, ¿cómo podría subsistir él bajo el dominio del puro rigor? Yo voy entonces a crearlo bajo el dominio de la bondad y del rigor y, así, él podrá subsistir"[40].

---

33 Mekhilta shirah, Ed. Horowitz, pisqa 3.
34 Ex 33,19; 34,6-7; Jr 32,17-19; Dt 5,9-10; Os 1,21.
35 Sl 100,5; 78,38; Ex 32,14.
36 "...Que lo diga Israel: eterno es su amor" Sl 117,2.
37 Sl 145,8-9.
38 T.B. Berakhot 7a, donde la benevolencia de Dios para con sus hijos va más allá de su justicia.
39 Ex 32,13-14.
40 Bereshit Rabba, par. 12, § 16; Ver también la benevolencia de Dios para con Noé y los animales en Bereshit Rabba 33, § 1.3.

Dios es justo y rico en misericordia. Él equilibra el uso de esos dos atributos en su relación con el mundo. De igual manera se deben comportar los hombres para con sus semejantes y, sobre todo, el maestro para con su discípulo, o el padre para con su hijo. "Quien evita el castigo odia a su hijo, en cambio el que lo ama aplica la corrección"[41].

Así los atributos de Dios lo designan, como veremos en el pasaje siguiente, proveniente de r. Abba bar Memel, que pertenece a la primera generación de los Amoraim palestinenses[42].

> "El Santo, bendito Él, dijo a Moisés: ¿Qué quieres saber tú? Nómbrame por mis actos. Algunas veces yo soy llamado 'El Shadai' [Dios todo poderoso] o 'Tsevaot' [Dios de los ejércitos] o Elohim [Dios] o YHVVH [un tetragrama que no se pronuncia]. Cuando yo juzgo a la humanidad yo me llamo Elohim, cuando yo hago la guerra a los impíos, yo me llamo "Tsevaot", cuando yo suspendo los pecados del hombre, yo me llamo El Shadai, cuando yo soy compasivo con mi mundo, yo me llamo YHVVH"[43].

El tetragrama (YHVVH) se interpreta aquí como designación de Dios misericordia, como ya vimos en Ex 34,6: YHVVH, YHVVH, Dios de ternura y piedad. Y a continuación sobre este pasaje de Éxodo leemos en Rabba: Ehieh asher ehieh [Yo soy Aquel que soy] (Ex 3,14) = Yo soy nombrado de acuerdo con mis actos, es decir, si Dios es llamado de misericordioso es porque Él usa la misericordia para con sus criaturas.

Lo que ocurre es que encontramos textos bíblicos44 y rabínicos, donde el atributo de la misericordia de Dios está más acentuado que el de la justicia, como lo vemos en el pasaje siguiente:

> "El atributo de la bondad es quinientas veces más abundante del de la sanción. Sobre el atributo de la sanción se dice en la Escritura: 'Castiga la falta de los padres en los hijos...' y sobre el atributo de la benevolencia se dice: 'y manifiesta su gracia a mil generaciones...' 'Esto prueba que el atributo de la benevolencia suplanta en abundancia a aquel de la sanción"[45].

No solamente eso, sino que los hechos de bondad y de misericordia de los hombres pueden entre sí transformar los hechos de justicia de Dios, lo mismo su cólera, en hechos de misericordia. Como también la injusticia practicada a los otros despierta la cólera de Dios, que hace uso del atributo de justicia en favor del oprimido que clama y cuyo clamor será escuchado.[46]

En este sentido, encontramos un comentario de "El Señor es bueno para todos, compasivo con todas sus obras" (Sl 145,9), donde, entre otros R. Iohoshua de Sikhnin dice en nombre de R. Levi 'el Señor es bueno para todos y pone su compa-

---

41 Pr 13,24.
42 Cf. URBACH, E.E., *Les sages d'Israél.* París: VERDIER, 1996, p.43.
43 Shemot Rabba, par. 3, § 6.
44 Sl 103,7-14: "...El Señor es compasivo y misericordioso, lento a la cólera y lleno de amor... — nunca nos trata conforme a nuestros errores... ...como un padre es compasivo con sus hijos el señor es compasivo para los que le temen; porque él conoce nuestra estructura, él se recuerda de lo poco que somos nosotros" (Jn 3,9; 4,2).
45 Tosefta Sota 4,1.
46 Ex 22,22.

sión en el corazón de sus criaturas'[47]. Y R. Tanhuma, R. Abba bar Avin en nombre de R. Aha dicen: 'Si mañana sobreviniera un año de sequía y las criaturas manifestaran compasión mutua, el Santo, bendito Él, también (manifestara su compasión y hará llover) (...) R. Tanhumah, viendo a un hombre dar dinero a su mujer divorciada porque tuvo compasión de ella en su necesidad, volvió su rostro hacia el cielo y rezó: 'Señor de todos los mundos, si este hombre que no tenía razón de alimentar a esta mujer, se vio lleno de compasión por ella al ver su estado, más todavía deberías Tú, Tú que eres calificado como 'clemente y compasivo' (Sl 145,8), sentirte lleno de compasión para con nosotros que somos los hijos de tus amados, los hijos de Abraham, de Isaac y de Jacob'. Luego de estas palabras la lluvia comenzó a caer y todo el mundo se sació.[48]

Se puede decir que, según los textos de la Literatura Rabínica que vimos, que son, a su vez, comentarios de los textos bíblicos, Dios se muestra lleno de amor y ternura para con sus criaturas. El mismo amor manifestado en la creación se extiende a cada ser creado[49]. Este amor y ternura de Dios son recordados en la vida del pueblo, sobretodo en la liturgia de RoSH HaSHaNáH (Año Nuevo), donde a Él se lo ve como a un rey, justo y misericordioso, que juzga al mundo en el día de la expiación (YoM KiPuR), cuando se celebra sus intervenciones en la creación y en la historia, y los méritos de los Patriarcas, y se implora su misericordia.

El oficio de Selihot (pedido de perdón) comienza con el salmo 145, que canta la clemencia y la misericordia de Dios para con toda su creación y termina con esta oración: 'Oh Dios clemente, ten piedad de nosotros, redímenos y libéranos. Ten compasión de nosotros, ahora y en los próximos momentos'. Y en la liturgia del RoSH HaSHaNáH, después del toque del Shofar, se hace esta oración: 'Que sean de tu agrado, oh Dios nuestro y de nuestros padres, los sonidos emitidos por el Shofar, lleguen hasta el trono de tu gloria e intercedan delante de Ti y nos concedas la absolución de nuestros pecados. Bendito seas, Tú, oh Señor de misericordia'.

También la liturgia del YoM KiPuR, que está más centrada en la misericordia de Dios, inicia con el Sl 145. Después, en la oración que se hace en silencio, se retoman las palabras del Sl 145: 'Bendito eres Tú Señor, Dios de nuestros Padres y de nuestros Patriarcas, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob. Dios grande, terrible y altísimo, que hace misericordia a todos (...) Tu misericordia sostiene a los vivientes y lleva a los muertos a la vida eterna...'[50]

Concluyendo esta parte, cabe mencionar que en los textos del Nuevo Testamento encontramos el mismo procedimiento: justicia y misericordia andan juntas, aunque el acento, también se pone más sobre la misericordia.[51] Jesús, el gran juez

---

47 Así, los hombres pueden actuar con compasión unos para con otros porque recibirán ese don del creador.

48 Bereshit Rabba 33, § 3.

49 Lv 22,28; cf. T.B. Berakhot 33b. Rabba viendo un cierto hombre que rezaba en su presencia diciendo: 'Tú que tuviste piedad del nido del pájaro, ten piedad y compasión de nosotros; Tú que tuviste piedad del pájaro y de su pichón, ten piedad y compasión de nosotros'. Entonces Rabba dijo; '¡Como este sabio sabe agradar a su maestro con alabanzas!'

50 Sidur Mahzor para Rosh Hashanah y Iom Hakipurim.

51 En Lc 15 tenemos las tres parábolas llamadas de la misericordia: la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo pródigo. Esta última retoma la imagen del padre que es misericordioso para con su hijo, para expresar la misericordia de Dios con sus criaturas.

que recibió del Padre todo poder para juzgar al mundo.[52] Ese juicio, que será, según los actos de cada uno[53], medida por medida[54], como nos advierte Lucas. Dios es infinitamente rico en amor y misericordia y Él mismo da el ejemplo que se debe seguir[55] El hace el bien a todos sin distinguir entre malos y buenos[56]; lo mismo deben hacer las personas[57].

## 3. La relación maestro-discípulo en el período de los romanos

Los Romanos ocuparon Palestina en el año 63 a.e.c. En esta época, los fariseos ya están estructurados en lo que concierne al estudio e interpretación de la ToRáH y a la sociedad organizada en torno de la relación maestro-discípulo, la cual tiene más o menos la jerarquía siguiente: Dios, ToRáH, Maestro, Discípulo, sociedad.

En primer lugar, DIOS, que todo lo crea, elige y hace alianza con un pueblo. Ese mismo Dios da la ToRáH como orientación, instrucción, camino a ser seguido. Para que esa ToRáH sea entendida y practicada se hace necesaria la presencia de alguien para estudiarla y transmitirla. Ese alguien es el maestro que estará rodeado de discípulos. Es el cuadro de transmisión que poco a poco se va a ir formando. No existe maestro sin ToRáH y discípulos. Por último viene la sociedad en general que, como un todo, está formada de personas, cada una con sus ocupaciones y preocupaciones cotidianas sin tener, el tiempo debido para ocuparse, de modo satisfactorio, de un estudio que requiere mucha dedicación, pero que se enriquece de lo que el maestro con sus discípulos sacan de los textos.

Importa comprender, en esa jerarquía de valores, que lo que verdaderamente educa y conduce al pueblo es el propio Dios, que lo hace en forma indirecta. Quien está en contacto con el discípulo está con el maestro, con la ToRáH y con Dios. Ese cuadro es el inicio de nuestra era. En los evangelios siempre encontramos a Jesús, como maestro, rodeado de sus discípulos y enseñando. Trasmitiendo lo que ellos, a su vez, como maestros, van a transmitir después. Esa es la cadena de transmisión: quién es discípulo hoy será maestro mañana y la enseñanza nunca dejará de transmitirse y vivirse.

## 4. Conclusión

El camino recorrido hasta aquí nos lleva a comprender que el estudio de las Escrituras no debe ser conducido de manera que cree barreras. Dios es libertad y, como consecuencia, su palabra también lo es. Si sabio es aquel que se coloca frente a un texto en una postura de libertad, sabiendo que todo lo que él puede sacar del texto será provisorio incluso para él mismo. Volviendo a leer el mismo texto en otra

---

52 Mt 10,28; 25,31-40; Jn 5,22; Hch 10,42; 2Cor 5, 10.
53 Mt 12,36-37; 25,14-30; 1Cor 3,8; Stgo. 5,9; 2,3, donde el juicio será sin misericordia para aquel que no uso de la misericordia. Mt 5,7; 6,14-15; 18,35.
54 Lc 6,36-38 "Con la medida con que midieren, serán medidos también".
55 La misericordia debe ultrapasar lo que está escrito (cf. Mt 5,38s).
56 Mt 5,45; Lc 6,35.
57 Lc 6,36.

oportunidad sacará otros frutos porque él ya será otro, así como el tiempo y sus necesidades. Es en esa perspectiva que debemos comprender que el texto que no es leído e interpretado es texto muerto. Lo que da el movimiento, no solamente del texto sino que cualquier realidad que podamos leer, es nuestro ojo interpretativo. Es esa lectura abierta la que nos abre a la vida que el texto contiene y que puede, y pasa a nosotros cuando así lo leemos.

Ese camino de lectura de los sabios fariseos es una gran búsqueda de crear una forma de una manera de revestirnos de los mandamientos de la ToRáH y, consecuentemente, de Dios. Ese camino comienza con la comprensión de que la ToRáH es oral y escrita al mismo tiempo. Antes de que se nos diera por escrito en el Sinaí ella era oral. Es por eso que cuando la leemos e interpretamos le estamos devolviendo a ella su aspecto de oralidad. Las dimensiones oral y escrita siempre están juntas, con las manos atadas. Una depende de la otra, como el cuerpo y el espíritu, como la vocal y la consonante y así sucesivamente.

Así, para que todos los aspectos de nuestra existencia estén iluminados por la luz de las Escrituras es necesario desarrollar todos esos métodos. Ellos son como la extensión natural del propio texto. Es el texto el que exige una prolongación interpretativa. Nos toca a nosotros desarrollarlo y aplicarlo. Dios no terminó de revelarse a nosotros. Él continúa su itinerario de revelación a través de las Escrituras y los comentarios que, con la iluminación de su espíritu, continuamos construyendo.

El esquema completo sigue la dirección siguiente: en primer lugar viene la ToRáH, después la MISHNáH, que es todo lo que se repite y se conserva en la memoria. En esta secuencia, están sus comentarios, el TaLMuD de Jerusalén (desarrollado por la comunidad judía de Jerusalén) y el TaLMuD de Babilonia (desarrollado por la comunidad judía de Babilonia). Este último se volvió el más significativo y más estudiado.

La literatura talmúdica está formada de *midrashim* de *HaLaCKáH* y *HaGaDáH*. El primero se ocupa de cuestiones jurídicas y el segundo de cuestiones homiléticas, narraciones de cuño moral y espiritual. También estos dos aspectos van juntos al igual que lo oral y lo escrito. Uno no existe sin el otro.

Frente a ello, debe quedarnos la impresión de que apenas hicimos menciones aquí y allí de aspectos de la vida judía y de la forma que los sabios tienen para leer las Escrituras. Por más que pudiéramos escribir y hablar, no conseguiríamos expresar de forma satisfactoria lo que realmente es. Lo más importante es andar sin querer la perfección en el camino. Nuestra vocación es hacer caminos, llegar es apenas la consecuencia.

**Jacil Rodrigues de Brito**
Rua Sta Bárbara 704, apto. 202-bloco 7
Belo Horizonte/MG
31030-10
Brasil
jacilro@uol.com.br

*ANNE CATHERINE AVRIL*

# LAS MUJERES JUDÍAS EN LA GENEALOGÍA DE JESÚS SEGÚN MATEO 1,1-17

**Resumen**

El propósito de este trabajo es de introducir las personalidades femeninas en la genealogía de Jesús, presentadas por Mateo, con la ayuda de la Escritura y la tradición judía. Las tradiciones citadas son posteriores al Nuevo Testamento, y son tradiciones orales; de manera que siempre es difícil ponerles fecha. Si los comentarios judíos de la Escritura se han interesado tanto en estas mujeres para realzar su personalidad, ya de por sí muy importantes en la Biblia desde tiempos inmemorables, es porque ellas no pasaron desapercibidas. El Nuevo Testamento da testimonio de esto en varias ocasiones: podemos citar el ejemplo de Rajab de la que se habla con elogios, en la Carta a los Hebreos y en la Carta de Santiago. Igualmente se podrían mencionar los padres de la Iglesia. Por otro lado, si lo que se dice en la tradición ayuda a percibir alguna cosa importante para la fe, ¿porque no pues enriquecerla? La tradición judía, como la tradición cristiana, es viva por definición y explota al infinito todas las posibilidades de la Escritura, a veces con una creatividad desbordante, para el beneficio de la fe. Ella no pierde nada de lo que se dice, y no se cierra nunca a algo que todavía podrá decirse. Ella es una, como la Palabra de Dios es una. Se desarrolla en la historia, pero desborda también la historia.

**Abstract**

The purpose of this essay is to introduce the feminine personalities in the genealogy of Jesus, as presented by Matthew, with the help of Scripture and Jewish tradition. The traditions referred to come after the New Testament and are oral traditions; because of this it is always difficult to put a date on them. If the Jewish commentaries of Scripture have taken such an interest in these women and their personalities in order to identify their personality, and as a matter of fact very important in the Bible from times immemorial, it is because they haven't passed unnoticed. The New Testament gives witness to this on various occasions: we could cite the example of Rajab who is spoken of in praiseworthy terms in the Letter to the Hebrews and in the Letter of James. Likewise, the Fathers of the Church could be mentioned. On the other hand if what is in tradition helps us to understand something important for our faith then why not use it to enrich it. The Jewish tradition, like the Christian tradition, is a living tradition by definition and explores the infinite possibilities of Scripture, sometimes with an exaggerated creativity, for the good of the faith. It doesn't lose anything of what it says and it never excludes anything which can still be told. It is unique, just like the Word of God is unique. It takes place in history but it also goes beyond history.

## Introducción

De una manera muy corriente se dice que la presencia de las mujeres en la genealogía muestra que Jesús ha venido para los pecadores[1]. Veamos que, la genealogía del Salvador menciona alguna mujer santa, pero solamente esas que censura la Escritura. Quiere mostrar que, ese que ha venido por los pecadores, desciende de pecadoras, borrará los pecados de todos y que su salvación alcanza a los paganos. ¿Pecadoras? Ellas comparten esta condición con los hombres mencionados en la genealogía. Miremos mas de cerca:

*a)* *Tamar* no se había prostituido; ella interpela a Judá que no quería seguir la ley del levirato, y finalmente ha reconocido su derecho: "ella es pues más justa que yo" (Gn 38,26);

*b)* *Rajab* se había prostituido. El Nuevo Testamento la alaba a causa de su fe (Hec 11,31) y de sus obras (Jc 2,24-25)... Es ella quien abre a Israel la puerta de la Tierra de la Promesa;

*c)* *Betsabé* ¿quién fue responsable de la falta? Podía ella impedir a David que la tomara para su Harén? Finalmente, ella simboliza con David "la dichosa falta que nos ha valido un tal redentor" (Liturgia de la Vigilia Pascual);

*d)* *Extranjeras, paganas? Rajab y Rut*, ellas representan ciertamente de una manera positiva, como primicias, la entrada de gentiles a la Promesa. Son nuestras precursoras, de una manera privilegiada, nosotras que llegamos a ser "miembros de un mismo cuerpo, participes de una misma herencia, y a la misma Promesa que Israel, en Jesucristo, por medio del Evangelio" (Ef 3,1-6).

Los comentarios judíos de la Escritura revelan lo que realmente valió a estas mujeres de tomar el lugar entre las precursoras del Mesías y por eso es que Mateo las introduce en la genealogía de Jesús.

La irregularidad, la anomalía, lo "fuera de lo ordinario" de su destino, pone aun más en relieve su vocación de mujeres, mujeres siempre del lado de la vida: acogedoras a toda la vida, donadoras de la vida, la interpelan, arriesgan sus propias vidas por salvar la vida; mujeres que por la fidelidad de la vida son capaces de transportar montañs, de mover todos los obstáculos para promover y actuar como colaboradores del Santo, bendito sea, para permitir que se cumpla la Promesa para poder salvar toda vida.

La irregularidad, la anomalía, "fuera de lo ordinario" de su destino, habla también de la libertad de Dios donde las voces no son nuestras voces, ni los pensamientos son nuestros pensamientos (Is 55,9). Este "extraordinario" alcanzará su meta en Jesús, nacido de una virgen, como don gratuito dado por Dios.

## 1. Tamar: una mujer recta y justa

La historia de Tamar se encuentra en Gn 38. La palabra Tamar significa palmera. Algunos pasajes, en la Escritura, se comparan a una palmera a los justos (Sl

[1] Cf. Comentario de Jerónimo sobre S. Mateo, "De Tamar, Judá engendra Phares y Zara", p.242.

92,12). Esto es lo que dice Judá de Tamar al final de su historia: "Ella es más justa que yo" (Gn 38,26).

Tamar, una mujer recta, una mujer justa. Ser justo, según la mentalidad bíblica, es ser sencillo a la voluntad de Dios, tal y como es revelada en la Tora. Es estar en armonía con la voluntad divina, esto es lo que hizo Tamar.

Judá, después de la muerte de Er, su hijo primogénito, dio a Tamar su segundo hijo Onan, según lo que está prescrito en la ley del Levirato (cf. Dt 25,5-10). Según la tradición judía, el pecado de Er fue el mismo que el de Onan. Se dice de Onan sabiendo que los hijos no serian suyos, "cada vez que se unía a la mujer de su hermano derramaba el semen en tierra para no dar hijos a su hermano" (Gn 38,9) Lo que nuestras Biblias traducen por "derramar" "dejar perder", la palabra hebrea *Shihet*, significa "destruir", "corromper". Este verbo aparece en Gn 6,11-12, "la tierra estaba *corrompida* en la presencia de Dios, la tierra se llenó de violencias". "Dios mira la tierra: ella está corrompida, porque toda la carne tuvo una conducta perversa sobre la tierra". Como conclusión hay un comentario que dice que el pecado que provocó el diluvio es el mismo pecado que cometió Onan, cuando el dejó que con su semen se corrompiera la tierra[2]. Onan ¿qué hizo? Él destruía una posibilidad de vida, impedía que la vida naciera. Un pecado así, es capaz de causar la destrucción del mundo.

En cuanto al tercer hijo, Shela, Judá no lo quiere dar a Tamar. El actúa en contra de la Tora, en contra de la vida, en contra de la Promesa.

Tamar no se deja abatir. Desde que se da cuenta de que la mujer de Judá ha muerto, ella decide salir de su silencio y coge en mano, el cumplimiento de la promesa. Se quita los vestidos de viuda y se cubre con un velo (Gn 38,14). El comentario nos hace ver que también hay otra quien se cubre con un velo, Rebeca (Gn 24,65). Tamar es comparada con Rebeca (Bereshit Rabbah s/Gn 38,14,15,18.20,24-26). Ella es comparada con Raquel y con Lea en la genealogía con la que se termina el libro de Ruth (Rt 4,11ss).

Ella va a "Petah Eynaim". Extraño nombre para un lugar y que no se encuentra en ninguna parte de la Escritura. Tratemos de descubrir el sentido escondido de estas palabras. Pongamos atención a los guiños (de ojo) de la Palabra de Dios. Petah Eynaim significa una puerta abierta, o la apertura, de los ojos. Probablemente este lugar fue un lugar de donde se podían abrir los ojos en todas las direcciones. Pero, con sentido común, el midrash nos dice que Tamar movía los ojos hacia el Señor y le pedía de manejar bien toda esta historia dándole a Judá una descendencia de tal suerte que la Promesa pudiese cumplirse (Bereshit Rabbah Gn 38,14.15.18.20.24-26).

Ella sabe lo que hace. Se puede pensar que ella se prostituye, no importa. Nada la puede detener en su deseo de mantener la continuidad de la descendencia de Abraham, deseo que permitirá, un día, que el Mesías nazca, en el tiempo marcado por Dios.

Ella mira de lejos, más allá de su propio destino, Judá piensa que ella es una prostituta: "Judá la vio y la tomó por una prostituta porque se había tapado el rostro" (Gn 38,15). Aquí hay que hacerse una pregunta. Normalmente las prostitutas no se cubren el rostro. ¿Cómo entonces Judá la toma por una prostituta? Por otro lado,

---

[2] Cf. Zohar 1, 61b-62 a, Zohar 1,57ª, Pirke de R. Eliécer c.22.

si ella no se hubiera cubierto, él hubiera reconocido su nuera. La interpretación es la siguiente: una mujer judía, humilde y modesta " se cubre el rostro" cuando vive con su suegro, de manera que, no habiendo visto nunca su rostro, el no podrá reconocerla una vez que se hubiera quitado el velo (Gn 38,15).

Otra pregunta nos interpela: Se puede tener como un hecho, que Judá, el hijo de Jacob, vaya -sin problemas-donde una prostituta? Ciertamente que no! Pero el Señor se vale de su instinto malo para cooperar con la fidelidad de Tamar, en vistas de un deber sano: asegurar una descendencia, una continuidad, un linaje del futuro Mesías (Gn 38,15).

Ella no se deja hacer fácilmente: ella busca un momento para estar con Judá. Él le ofrece un cabrito (cf 38,16-17). ¿Verdad, que la Tora está llena de humor? Un cabrito! Es que Judá no se acuerda que el engañó a su padre con un cabrito también? (cf. Gn 37,31). Esta vez, Tamar le hará un juego con el cabrito. Tamar no es nada ingenua, ella pide una prenda hasta que llegue el cabrito, y no cualquier prenda. El Espíritu Santo, con el cual ella está en constante comunicación, le inspira de pedir prendas simbólicas, como destino del niño que ella portará; el bastón, signo del Mesías; el cordón, signo de Juicio; el sello, signo de la Realeza (38,17-18) y (38,18,20).

Se sabe lo siguiente: Cuando el amigo de Judá reviene a Petah Eynaim para entregarle el cabrito a Tamar y recuperar las prendas, él no la encuentra...y Judá apenas puede apreciar la perspectiva de quedar en ridículo.

Por el contrario, Tamar, no tiene vergüenza de mostrar que está encinta. Sabe muy bien donde está la verdad. Le importa poco lo que la gente piense y dice. Esta más bien orgullosa del niño que lleva. El midrash dice que: ella se golpeaba el estomago y gritaba: "estoy gruesa de reyes y de redentores" (38,24). El texto bíblico precisa: " más o menos 3 meses después (del encuentro con Judá) le advierten a Judá: "*tu nuera Tamar* se ha prostituido, y esta embarazada a consecuencia de esto" (Gn 38,24).

Ahora bien, la tradición judía dice que, una mujer embarazada puede aparecer en público después del tercer mes. Si la Escritura da este detalle "alrededor" de 3 meses, significa que aún antes ya la gente conocía su estado. ¿Cómo es esto? Porque orgullosamente, Tamar, ella misma lo anuncia. En cuanto a Judá, quiere ni más ni menos condenar a su nuera para que fuera quemada viva. De esto la tradición deduce que ella era hija de sacerdote, porque este castigo estaba reservado solo para las hijas de sacerdotes, culpables de adulterio (cf Lv 21,9). Se dice aun que es descendiente de Mequisedek! (38,24)

Para hacer el asunto más dramático, el midrash pretende que las prendas que estaban perdidas, Dios las recupera a tiempo (38,24). 0tra tradición atribuye al ángel de la muerte la pérdida de estas prendas. Pero Gabriel, el ángel de las buenas noticias, de nacimientos felices, las recupera a tiempo (38,25).

Si Tamar muere, su niño morirá con ella también. Satán (que estáa detrás del ángel de la muerte) está interesado en hacer fracasar el plan de salvación, e impedir el nacimiento del futuro Mesías. Pero Dios viene al socorro de la mujer. El opone al poder del mal su propio poder y pone su obra de gracia en el valor de la mujer.

Tamar pues trae las prendas. Pero ella no acusa a Judá. En su dignidad, en su grandor de alma, ella respeta su libertad. Él mismo debe reconocer su falta. Una tradición dice: "vale más para un hombre tirarse en un horno de fuego que de humillar

a su prójimo en publico. ¿De dónde se sabe todo esto? De la experiencia de Tamar" (T.B. berakot 43b).

Ella dice: "reconoce, yo te suplico, a quien pertenece este bastón, este cordón y este sello" (Gn 38,25). Con discreción y delicadeza, ella lo invita a reconocer él mismo las prendas. Por eso ella utiliza una expresión la cual Judá y sus hermanos habían utilizado cuando ellos quisieron esconder a Jacob la falta cometida contra José. "Reconoce, yo te lo pido, la túnica de tu hijo" (Gn 37,32; 38,26).

Ella da a luz a gemelos. Uno de ellos toma el lugar del otro (...otro parecido con Rebeca), él abre una brecha (peretz) para salir del seno. El midrash pone la brecha en relación con otra brecha referida al Mesías por el profeta Miqueas (2,13). "el que abre brecha subirá delante de ellos, abrirán brecha, pasarán la puerta, y por ella saldrán, su rey pasará delante de ellos, y Dios a la cabeza. (cf. Midrash Rabbah s-Gn 38).

El Mesías abrirá la brecha: y será capaz de atravesar todos los obstáculos, todas las ambigüedades; el sabrá abrirse camino a través de la humanidad pecadora y limitada. El se abrirá una brecha, él mismo es la brecha. A través de él, todos podrán entrar.

Es así como Tamar fue digna de entrar en la línea del Mesías, como Raquel y Lea (cf. Rt 4,11-12): "haz Señor que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lea, las dos que edificaron la casa de Israel y sea tu casa como la casa de Peres, el que Tamar dio a Judá". Tamar, ella también contribuye a edificar la casa de Israel, a preparar, a abrir una brecha para el Mesías.

Tamar, la justa, la mujer humilde, valiente y libre, generosa, astuta como la serpiente, inocente como la paloma, hábil, intuitiva, respetuosa...Tamar, como la palmera, extendió sus brazos hacia el cielo, y extendió todo su ser hacia el Señor. Ella fue digna de concebir y de llevar el fruto, para que un día, en el momento querido por Dios, el Mesías pudiera entrar en el mundo.

## 2. Rajab: ¿una prostituta?

La hsitoria de Rajab se encuentra en Josué 2,6-25. La palabra "Rajab" significa largo, amplia. Rajab, grande, espaciosa, recibe a los exploradores y permite a Israel entrar en la Tierra de la Promesa. De Rajab, en el Nuevo Testamento se alaba su fe (Hec 11,31) expresada en las obras (Jc 2,24-25).

Tamar, Ruth, Betsabé, son mencionadas en la genealogía de Jesús según San Mateo, y la Escritura testimonia su pertenencia en la ascendencia del Mesías: ellas entran, por medio del matrimonio en el linaje de Abraham y la tribu de Judá.

Para Rajab, no es lo mismo. En las genealogías bíblicas no se encuentra mención alguna. Ella aparece en el libro de Josué y nada más. Si Mateo la inserta en la genealogía de Jesús, es por que él conoce tradiciones que atribuyen una gran importancia a Rajab y le parece bien hacer un lugar en la línea del Mesías. ¿Quién fue ella? Una cananea, una prostituta. Como cananea, como pagana, ella confiesa al Dios de Israel (cf. Jos 2,9-11). Ella cree en él por medio de testimonios (v.10), y la tradición rabínica compara su confesión de fe con la de Jetro, Naman y Moisés.: "porque el Señor vuestro Dios, él, es Dios, en los cielos y abajo en la tierra" (v.11) Ella reconoce que el Dios de Israel es también el Dios del universo, Él es pues su

Dios (Deuteronomio Rabbah s/Dt 4,39). Un comentario del Sl 65,4 en verdad, con Ruth y Jetro, ella la modelo de paganos que el Señor ha atraído hacia Él, aún si el origen, no hacia parte del pueblo escogido: " Feliz aquel que tú escoges y que tú acercas (a ti), él habitará en tus atrios". Aquellos que ha escogido son Abraham, Isaac y Jacob...Los que se acercan a Él, son Rajab, Jetro y muchos otros. Todos son dichosos (Números Rabbah 3,2).

Esta vez es ella quien acoge a los exploradores, los esconde y los salva. En recompensa, ella misma y su familia salvaron sus vidas (Js 6,22), la carta a los Hebreos lo confirma: "por la fe, Rajab la prostituta no pereció con los incrédulos, por haber acogido amistosamente a los exploradores".

Orígenes (Homilía de Orígenes s/Josué 6,4 /S.C. 71) hace de Rajab el signo de la Iglesia en la cual se hace, gracias a Cristo, la expansión a los paganos de la revelación hecha a Israel. Su nombre puede evocar Is 54,2 "ensanchar el espacio de tu tienda". Rajab tiene la misma raíz que "hirhib" que significa "ensanchar": ensanchar, Israel, el espacio de tus tiendas para acoger a las naciones. Aquí, es ella, la pagana, la espaciosa, la de una grande apertura que acoge a Israel en su casa.

¿Una prostituta? Sí, una prostituta que arriesga su vida para salvar a los exploradores y permitir a Israel entrar a la Tierra Prometida. Ella ha puesto su prostitución a su servicio. La tradición judía deja entender que en efecto su condición le da la posibilidad de encontrar grandes personajes, por un lado y el Jordán, por el otro, ella podía servir como "doble agente". Tal vez es de esta manera que ella es introducida en la ascendencia del Mesías[3].

Otros comentarios proponen interpretar la palabra *zona* (que significa 'prostituirse') a partir de otra palabra cuya raíz es semejante *mazon* (que significa 'comida'). Vean como nuestra Rajab llega a ser una "posadera-mesonera". Se llega aún a decir que detrás de estos exploradores, estaba la misma presencia de Dios, que ella acoge (Números Rabbah 16,1 s/Num 13,2).

Si ella fue realmente una prostituta, se arrepintió y llegó a ser el modelo de pecadores que se vuelven hacia Dios. Su *teshouva* (la conversión del corazón) es aún considerada como más grande que la oración de Moisés, porque ella obtiene lo que Moisés mismo no logra: entrar en la Tierra Prometida (Tana Debe Elyiyyahu)[4]. Su arrepentimiento fue acogido por Dios, que de ahora en adelante, juzgará las naciones según su justicia, así como la justicia de Jetro y la de Rut la Moabita. Es lo que propone un comentario del Salmo 9,9 "él juzga al mundo con justicia, a los pueblos con rectitud" (Pesiqta Rabbati 40).

Ella misma fue justificada no solo por su fe sino también por sus obras: "ustedes lo ven: es por las obras que uno es justificado y no solamente por la fe. De la misma manera, Rajab, la prostituta, ¿no es por sus obras que ella es justificada cuando recibe a los mensajeros y los hace partir por otro camino?"(Jc 2,24-25).

En el mismo sentido se expresa esta oración litúrgica cristiana. "Rajab creyó en Dios y no pereció con los rebeldes. Por su fe acoge a los espías; la fe coopera con las obras, y por las obras se da cumplimiento a la fe" (Oficio Romano de Lecturas).

Verdaderamente, Rajab es una de esas prostitutas que, junto con los colectores de impuestos, nos preceden en el Reino de los cielos (Mt 21,31-32). Por este hecho, ella amerita que reyes y profetas desciendan de ella. Es gracias al cordón rojo

[3] T.B. Zebahim 116b y T.B. Mejilla 14b-15ª.
[4] Pirkee R. Eliézer ch. 4 Seder Eliyyahu Zuta ch. 22. Suplemento 37.

que ella había puesto en su ventana (cf Js 2,18 y 5,22-25) que ella y su familia salvarían sus vidas. Algunos Padres de la Iglesia han visto en el cordón rojo un signo de la sangre de Cristo[5]. ¿Por qué no ver, igualmente, una alusión a la sangre del cordero que sirvió de signo al ángel exterminador para proteger las casas de los hebreos en el momento de la Pascua? (Ex 12,21-23).

Es así como un cordón rojo, según la Mishnah, servirá como testimonio del perdón de Dios en el día de la expiación[6]. Rajab, no solamente salvó su vida, pero acogida por Israel, a quien ella misma había recibido. "ella habita en medio de Israel hasta nuestros días" (Jos. 6,25). Y todo esto llega a Jericó donde Jesús debe encontrar a Zaqueo, el publicano, el pecador, que lo acoge en su casa (Lc 19): "hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham, pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido."

Si Rajab queda hasta hoy día como un signo en medio de Israel signo de un mundo pagano al cual Israel ha abierto el espacio de su tienda, signo de la Iglesia de los Gentiles destinada a formar con la Iglesia de la Circuncisión un solo pueblo de Dios, precursor no por la fe, sino por la carne, de ese quien en Jericó, acepto habitar en la casa de un pecador.

Sí, se puede afirmar, "hoy" (el hoy de Rajab, de Zaqueo, de Dios, de todos) la salvación ha entrado en esta casa: Rajab, también ella, la espaciosa, la grande, abierta, es una verdadera hija de Abraham.

## 3. Rut: una pagana que decide adherirse a la Tora de Israel

¿Quién es Rut? Una moabita. Según la tradición rabínica, ella era la hija de un rey de Moab[7]. El origen de los moabitas no es glorioso (cf Gn 19,30-38). Pero, miremos mas de cerca, el incesto que cometieron las hijas de Lot, tenia una motivación honorable: "Después de la destrucción de Sodoma, pensaron que no habría más hombres disponibles para casarse, ellas quisieron a toda costa asegurar una descendencia a su padre"[8].

Este gesto tuvo su recompensa: como trasfondo de la "semilla" que ellas quisieron "preservar" a su padre (cf. Gn 19,31), se ha visto el anuncio del Mesías, y en el vino que ellas le hicieron tomar, el signo de los tiempos mesiánicos[9].

A pesar de todo esto, Moab fue maldito y considerado como uno de los enemigos de los más empedernidos de Israel (Dt 2,9; 23,4-7). Nos viene entonces la pregunta: ¿De Moab podrá salir alguna cosa buena?

Durante mucho tiempo Lot había acompañado a su tío Abraham del cual había aprendido la bondad. Y si esta bondad había estado olvidado en Moab durante 700 años, aún quedaba un poquito, un germen, escondido, enterrado, que esperaba reflejarse en la persona de Rut[10].

---

5 Homilía de Orígenes sobre Josué 6,4; S.C. 71 y Clemente de Roma, Carta a los Corintios 12,1-8 , S.C. 167.
6 Mishnah Yoma 4, 2; 6, 6 y 8.
7 Yalkut Shimoni sobre Rut. Remez, Ruth Rabbah 2,9 s-Rt 1,4.
8 Bereshit Rabbah s/Gn 19,31.
9 Bereshit Rabbah s/Gn 19,31 y Bereshit Rabbah s/Gn 19,34.
10 T.B. Baba Bathra 91 y Sefer Toda – "The book of our heritage" III Eliahu Kitov p.117-118.

Rut, la Moabita y Na'ama, la Amonita, madre de Roboam, (1R 14, 2) ya estaban de una manera misteriosa, prefiguradas en la compañía de Abraham[11]. La bondad, de cierta manera, había sido capturada. Ella estaba ahora libre, rescatada y podía regresar a su fuente. La Escritura, en efecto dice: "así fue como regreso Noemí, con su nuera Rut la moabita, la que vino de los campos de Moab (Rt 1,22). No está escrito "que había venido", sino "que había regresado", ella regresa al lugar del cual habia partido, es decir a su verdadera fuente[12]. Ella estaba, por así decirlo, en exilio. Actualmente, regresaba a Belén para ser la "madre del Reino de Judá" y su trono debía estar fuertemente establecido (T.B. Baba Bathra 91).

La tradición judía ve en este doble origen: Moab y Belén, las dos cualidades que estaban armoniosamente combinada en Rut: la grandeza y la humildad. "Ella regresa" a su fuente noble, Belén, esto fue su grandeza,"de los campos de Moab", lo mas bajo des los Reinos, ésta fue su humildad[13].

Estas dos cualidades se encuentran en Dios (T. B. Mejilla 31a); y estas se deben encontrar también en el futuro Mesías identificando a la humanidad en su grandeza y en su pobreza. ¿Cómo se expresa la grandeza y la bondad de Rut? Primero que nada con su actitud hacia su suegra. La tradición judía se imagina un dialogo entre el rey de Moab y Rut cuando esta última decide quedarse con Noemí: "Eres tu capaz de devolverle todo lo que ella ha perdido?" pregunta el rey. Y Rut le responde: "yo no tengo nada que darle en su lugar, por todo lo que ha perdido. Me daré yo misma por entero y así podré restaurar su alma. Como dice la Escritura "Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios" (Rt 1,16)[14].

Otro aspecto de su bondad se manifiesta en la manera como ella espiga: se comporta con modestia, discreción, y no recoge todo lo que los segadores dejaban caer, según la *halakah* (cf Lv 19,9; Dt 24,19 y T.B. Shabbat 113b). Y cuando Booz le ofrecía agua y pan, el agua se refiere a la fiesta de la "libación del agua" (anuncio del Templo y de procesiones que se hacían por la fiesta de Sukkot) y el pan la realeza de David y su promesa de eternidad (Rt 2,9-14); en cuanto al vinagre en el que moja su pan, se ve una alusión a los sufrimientos del futuro Mesías (Rt 2,14)[15].

En la tradición judía, ella es la modelo de los paganos que adoptan la fe judía. La expresión que se encuentra en Rut 2,12 "El Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte" es hasta ahora utilizada por los gentiles que entran en la Alianza del Dios de Israel. Ellos son recibidos por este Dios que los reconoce como suyos, tal como una gallina que reúne a sus pollitos bajo sus alas (cf. Mt 23,37).

El mismo nombre de Rut esconde una alusión a su condición de pagana que decide adherirse a la Tora de Israel: el valor numérico de su nombre Rut es 606, es decir los 613 mandamientos del Judáísmo, menos los 7 mandamientos que, según la tradición judía, Dios dio a Noe, para los paganos y que ella practica desde su origen.

Se nos dice todavía que ella fue objeto de varios milagros que confirman la intervención providencial de Dios en su destino: la mujer de Booz murió el mismo día que Rut llega a Belén (T.B. Baba Batra 91ª). Booz tenía en ese entonces 80 años y nunca había tenido hijos. Rut tenia 40 años y era estéril, pues le faltaba una parte

---

11 Bereshit Rabbah s/Gn 13,5.
12 Rut Rabbah s-Rt 1,22, comentado por Sefer haToda'ah.
13 Sefer ha-Toda'ah: "The book of our heritage" III Eliahu Kitov p.117-118.
14 Sefer ha-Toda'ah: "The Book of our heritage" III p.119.
15 Ruth Rabbah s/Rt 2,9 y s/Rt 2,14.

de su matriz. Pero el Santo, bendito sea, da forma a esa parte que le hace falta. En fin, Dios guarda a Booz hasta que él se case con Rut y le dé un hijo. Una vez que su misión está cumplida, deja este mundo[16]. El niño que nace de esta unión lo llamaron Obed (Rt 4,17) un nombre profético que se puede leer Od Ben David, que significa: todavía un hijo, (luego) David vendrá. Los vecinos de Noemí reaccionaron en profecía, cuando nombraron así al niño, y fue como si Dios, él mismo, lo confirmaba y les decía: "Amén, que se haga en él según sus palabras[17].

El nombre de Rut está todavía ligado a David para dar significado a la raíz *R W T* que expresa la satisfacción. Ella anuncia a David quien sacia al Señor con sus cantos (T.B. Berakot 7b).

A Rut se la puede comparar con Tamar: al igual que Tamar, Rut continúa avanzando y entra activamente en la historia de salvación para asegurar una continuidad en la línea mesiánica. Ella entrega su vida y se arriesga de pasar por una prostituta (por que ella se acostó a los pies de Booz (Rt 3,14). Booz se casa con ella de acuerdo a la ley del levirato.

Rut se puede comparar con Rajab: una pagana que acepta al Dios de Israel como su Dios y al pueblo de Israel como su pueblo. Ella que viene de Moab (la "peor" de las naciones) comprende el modelo de toda mujer judía que quiere vivir según la Tora. Se la celebra durante la fiesta de Shavuot (celebración del don de la Tora) Pentecostés judía, porque su historia se desarrolla durante la cosecha y es a causa de su relación con la Tora que la observa aún antes de conocerla. Se dice también que David, su bisnieto, nacerá y morirá en Shavuot.

La Tora es sello de la Alianza en la cual ella decide entrar al seguir a Noemí. Rut esta identificada con el pueblo de la Alianza de tal manera que ella comprende como Raquel y Lea (Rt 4,11), como Tamar (4,2), una de estas mujeres, que por su fidelidad, su deseo, su tenacidad, no dudaron en la grandeza de su humildad, de sentirse llamadas a dar-un día-nacimiento al Mesías, y aun contra todo riesgo para responder a este llamado.

Al introducir a Rut en la genealogía de Jesús, Mateo cumple con el deseo de Booz: "Que el Señor te recompense tu obra y que tu recompensa sea colmada de parte del Señor, el Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte, que El te recompense plenamente" (Rt 2,12).

Como le calza de bien a Rut el versículo 6 del salmo 36, aunque la tradición lo refiere así: " Ven y mira que tan grande es el poder de los que hacen obras de amor, porque ellos encuentran refugio no en la sombra de la mañana, ni en la sombra de las alas de la tierra, ni en la sombra del sol, ni en la sombra de los vivientes, ni de los querubines, ni de los serafines; pero ¿en qué sombra encuentran ellos su refugio? A la sombra de aquel que ha dicho y el mundo fue, como esta escrito: "Oh Dios, que precioso es tu amor, todos los niños del mundo a la sombra de tus alas se cobijan" (Salmo 36,8 y Midrash Rut Rabbah 5,4.

---

16 Ruth Rabbah s/Rt 3,10 y 4,13.

17 "The Book of our heritage", Eliahu Kitov III p.127.

## 4. Betsabé: la mujer de Urías e madre de Salomón

La historia de Betsabé se encuentra en 2Samuel 11-12 e 1Reyes 1,1–2,25. En la genealogía de Jesús, según la comunidad de Mateo, Betsabé no es mencionada ni por su nombre, ni como mujer de David; se menciona como: "David engendra, de la que fue mujer de Urías, a Salomón" (Mt 1,6). ¿Por qué esto es así? ¿Mateo quiere poner en evidencia la falta de David? No es la manera de Dios de hacer las cosas. Uno puede suponer sobretodo esto: la intención de Mateo es de subrayar la grandeza de la gracia del perdón que viene del pecado "dichosa falta que nos ha valido un tal Redentor" (Liturgia Pascual de la Iglesia).

En efecto el nacimiento de Salomón puede ser considerado como el sello del perdón divino. Es interesante constatar que es solamente después del arrepentimiento de David y de la muerte de su primer hijo que le da a Bestabe, y es por esto último que es reconocida como su mujer, y no mas relacionada con Urías (2S 12,24).

Por otro lado, es importante que Mateo mencione a Urías, este que ha quedado como justo, que a costa de su vida, David se casa con Betsabé.

Contrariamente a Rut y a Tamar, Betsabé se caracteriza no por el deseo de dar al mundo una descendencia en vista del futuro mesiánico, sino por la voluntad de sentar a su hijo Salomón en el trono real. Aparentemente pasiva, hasta que Salomón tiene la edad de reinar, ella llega a tener de pronto una actividad desbordante y toma en mano el futuro de la realeza. Se la ve intrigar con el profeta Natan (I Reyes 1) que está bien puesto para saber quién debe reinar (2S 7 y 1 Cron 17,1-15). Él sabe que no es Adonias, el hijo de Agit, una de las mujeres de David, que está destinado para la realeza, sino Salomón, el hijo de David y de Betsabé. Como Tamar, Rajab y Rut, ella es astuta; pone en obra su creatividad, su ingeniosidad de mujer para obtener lo que quiere. Respeta la autoridad de David, pero sabe bien que su edad avanzada no le permite actuar adecuadamente, y asume, ella misma, la "reina madre", el rol que él no puede cumplir.

Hay probablemente en su actitud orgullo maternal: el deseo de que su hijo reine, y ella tiene también un sentido de responsabilidad hacia la promesa: Dios ha prometido a David, por la boca del profeta Natan, que él mantendrá el fruto de sus entrañas y afirmará su trono para siempre. Según la tradición, ella era profetiza y sabía que su hijo sería el más sabio de todos los hombres[18]. Se dice también que ella era nieta de Ahitophel de Gilo[19], consejero de David que traicionó a su jefe: su pretensión a la realeza, en efecto, no le concernía a él, pero sí a Betsabé (2S 15-17). Ella misma estaba destinada para David después de la creación del mundo, y la falta de este último consistió en utilizarla antes de tiempo (T.B. Sanedrín 107ª).

Algunos comentarios tratan de disminuir la falta de David: Satán lo hubiera tentado y puesto delante de sus ojos la belleza de Betsabé sin que él lo hubiera buscado. Hay que decir también que, después de estas mismas tradiciones, David, no estando contento de no ser mencionado en las oraciones que invocaban a Dios como (Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob), hubiera pedido cuentas al Señor. ¿"Por qué no el Dios de David?" Dios le hubiera respondido: A ellos, yo los he probado". David, pues, con su audacia tan espontánea, hubiera provocado al Señor: "Escrútame, pruébame" (Sl 26,2). Se conoce la continuación (T.B. Sanedrin 107a). Se re-

18 Midrash Haggad s/Gn 23,1.
19 T.B. Sanedrín 69b, T.B. shabbat 101b.

cuerda la intervención de Satán en la historia de Tamar, como con maldad esconde las prendas para que Tamar y su hijo pierdan toda esperanza de salvación. Pero lo que Satán no había previsto, es que el Señor es capaz de utilizar las mismas faltas para servirse de su plan de salvación; Él es capaz de cambiar en un bien, todo error, toda ambigüedad, y su misericordia hacia el pecador arrepentido es todavía más grande después del pecado (Sl 51). La tradición judía exalta la humildad y la "*Teshouva*" (conversión del corazón) de David (Levítico Rabbah s/Lv 6,2).

Se puede entonces afirmar: Si el Evangelio refiere todavía Betsabé, a Urías, sin nombrarla, es para mostrar bien a qué punto Dios ha integrado la falta en su designio de salvación. David y Betsabé, son co-responsables de la falta, David y Betsabé, juntos se benefician del perdón. "David consuela a Betsabé, su mujer, fue donde ella y se acostó con ella". Ella concibe y da al mundo un hijo que le pondrá por nombre *Salomón*. El Señor la ama y le hace saber por medio del profeta Natan. A este le nombra *Yedidya,* a menudo la palabra del Señor (2S 12,24-25).

Se sabe que fue el reino de Salomón: pero sin embargo su nombre, aun si su reino no fue bueno, se le nombró Salomón que significa "a el que es la paz" (es el sentido de la palabra hebrea *Shlomo*) y "bien amado de Dios" (es el sentido de la palabra hebrea *Yedidya*). Y ¿qué significa Betsabé? "hija de plenitud", tal es el sentido de las palabras *Bath* (hija) y *Sheba* (plenitud, saciedad). Se puede también interpretar como "hija de sarmiento", (*shebu*), o "hija de suplicación" (Shu'a quiere decir grito, súplica). La mujer de Urías, reconocida por Dios como esposa de David después del perdón, y, ella es la última mujer mencionada en la genealogía de Jesús antes de María. Con ella, se espera una especie de plenitud (*Sheba*) por que el sarmiento (shevou'a) de Dios a David camina desde ahora hacia el cumplimiento y Salomón es el primer signo. Y esto es el fruto de una larga súplica (*Shu'a*) por parte de David, de Betsabé, de generaciones que les han precedido, de generaciones que los seguirán... hasta la venida del Mesías, hijo de David¡

## 5. Conclusión

Tamar, Rajab, Ruth y Betsabé ... María, nuestra Miriam, es una de entre ellas.

Como Tamar es una palmera que extiende sus ramas rectas hacia el cielo y ella se merece llevar en sus tiempos, frutos pesados de gracia y de salvación.

Como Rajab, ella es grande, espaciosa, a causa de su "SI", que responde al Señor de lo más profundo de su fe, ella nos abre las puertas de la tierra, la puerta de Reino.

Como Rut, ella satisface al Señor, entrando plenamente en el plan que tenía para ella, y a través de ella, que nos dio a Cristo, su pueblo vino a ser nuestro pueblo y el Dios de Israel, nuestro Dios.

Como Betsabé, ella es "por excelencia" la hija de la plenitud, la hija del sarmiento que se ha cumplido, se concentra en sí misma toda la súplica, toda la aspiración, todo el deseo de Israel.

Tamar, Rajab, Ruth, Betsabé...estas mujeres, y podríamos mencionarlas todas desde el Génesis hasta el Apocalipsis, las vemos extraordinariamente activas, responsables, vigilantes, intensamente presentes, personalmente comprometidas en la Historia de la Salvación, motor de esa historia, en sus diferentes etapas. Estas mu-

jeres que vigilaron con amor y pasión en la espera del cumplimiento de la promesa, son nuestras madres, nuestras hermanas, nuestras hijas, nuestras amigas, nuestras compañeras.

En la fe, vivieron y murieron y sin ver el objeto de la promesa: "viviéndolas y saludándolas desde lejos" (Hec 11,13). Por su fe, María recibió el objeto de la Promesa. Siguiéndola en la fe, acogemos este don y velamos y esperamos con amor y esperanza la plenitud de su cumplimiento.

**Anne Catherine Avril**
Notre dame de Sion Tehov Ha Oren, 23
Ein Karem D 95744 Jerusalem, Israel
ekcommun@netvisión.net.il

# RESEÑAS

## Daniel Boyarín, *Israel carnal - Lendo o sexo na cultura talmúdica*, trad. do inglês, Rio de Janeiro: Imago, 1994, 286p.

Daniel Boyarín, profesor de cultura talmúdica en la Universidad de California, "judío rabínico" y "feminista", como él mismo se auto-define (pg 34), discute con maestría en *Israel carnal* la tesis de que el judaísmo rabínico (siglo II – VI de la era común), a través de sus Midrax y Talmud, trabajó el tema del cuerpo y de la sexualidad de modo bien diferente de los judíos helenistas, incluidos una buena parte de cristianos. En este sentido, dos visiones se cristalizaron a partir del segundo siglo de la e. C., la de los judíos rabínicos que definían al ser humano como un cuerpo animado por el alma, y la de los judíos helenistas y cristianos que entendían al ser humano como un alma que habita en un cuerpo (pg. 17). La primera sirvió de base para crear relación de género integrada, capaz de llevar a cabo la sublime orden del Creador: "creced y multiplicaos" (Gn 1,28). La segunda se enfocó hacia un dualismo y la consecuente desvalorización del cuerpo, lo cual todavía permanece en nuestros días. Así el título del libro en cuestión, *Israel carnal*, ya es una tentativa de demostrar la esencia del polémico pensamiento de Boyarín. Partiendo de la acusación que Agustín, citando a Pablo, hace contra los judíos: "consideren a Israel según la carne" (1 Cor 10,18), Boyarín quiere profundizar ese pensamiento patrístico que distingue al *Israel* carnal del espiritual, del cual tiene como elemento de distinción entre ambos el discurso del cuerpo y la sexualidad.

Dividido en 7 capítulos, *Israel carnal* es el resultado del esfuerzo por aprender las consecuencias de esa diferencia en la relación de género en los aspectos de la vida social del judaísmo rabínico que produjo la literatura talmúdica.

En el primer capítulo: "*Consideren a Israel según la carne*" – *Sobre la antropología y la sexualidad en los judíos del final de la antigüedad* (p. 43-72), el autor presenta la visión rabínica del cuerpo y de la sexualidad en la formación del ser humano como resistencia a las prácticas discursivas y dominantes de otras culturas judías y no judías al final de la antigüedad. La antropología rabínica es monista. Ella acepta la carnalidad en su forma material como sabiduría de Dios. El ser humano es lo que es su cuerpo. Esto viene ejemplarizado en la bendición que el judío debe pronunciar después de orinar o defecar: "sea bendecido, oh Señor del universo, que hizo al ser humano con sabiduría y creó en él orificios y espacios huecos. Es revelado y sabido delante de Tu Trono de Gloria que si alguno de ellos fuera abierto o cerrado, sería imposible vivir delante de Ti. Seas bendecido, pues curas todas las carnes y haces cosas maravillosas" (p. 46). La sexualidad hace parte del estado original de la humanidad, y no de una degeneración sufrida después de la caída.

Ese esfuerzo rabínico de atribuir un valor positivo al deseo sexual y a la sexualidad encontró resistencia. Es lo que trata el segundo capítulo: *La dialéctica del deseo – "El instinto del mal es muy bueno"* (p. 73-88). Los rabinos creían que todo venía de Dios y por eso era bueno. El deseo está conectado a la procreación. Si el cuerpo del deseo es el mismo que procrea, ¿cómo puede ser malo?

La Tesis de Boyarín gana cuerpo en el tercer capítulo: *Diferentes Evas – Mitos sobre los orígenes de la mujer y el discurso del sexo en el matrimonio* (p. 89/118). El modo como los rabinos encaraban y trataban a las mujeres no estaba recalcado en el desprecio cultural del cuerpo femenino (p. 89). Para ellos, las mujeres eran facilitadoras de la vida del hombre, cuidando de sus necesidades sexuales y reproductoras, lo que no significaba negar a la mujer una subjetividad independiente, ni tampoco el derecho al placer (p. 118). Como consecuencia de esto, el matrimonio y la sexualidad eran vistos positivamente. Ya en la literatura bíblica vemos que el papel de la mujer es subordinado, dominado y dependiente, lo que posibilitó a los judíos helenistas y cristianos tener una visión negativa de la sexualidad y del cuerpo, principalmente en relación a la mujer.

En el cuarto capítulo: *La producción del deseo – Maridos, esposas y la relación sexual* (p. 119-144), Boyarín analiza cómo el discurso del deseo sexual y el de la interacción dentro del matrimonio afectan la relación hombre – mujer en la cultura rabínica, cómo el discurso del poder, conocimiento y placer se integran para encontrar mecanismos de control de la clase rabínica sobre la práctica sexual de las parejas y de los hombres sobre las mujeres en la vida sexual (p. 119). La conclusión del autor es que por más que el Talmud insista que la relación hombre – mujer deba ser de cariño, intimidad, deseo y de placer de la compañera, la mujer ocupa siempre una posición subordinada delante del hombre dominador, aún cuando este sea muy atento (p. 144). Después de esto, la Torá no controla lo que pasa entre un hombre y una mujer en la relación sexual. Algunos rabinos llegan a proponer reglas, como: realizar sexo solo en la oscuridad, durante la noche, sin la presencia de nadie, ni siquiera de una mosca, etc.

Sin embargo, si la Torá se abstiene de interferir en la vida sexual de una pareja, ella no dejará de hacerlo en lo que atañe al campo del deseo por el saber. En este ámbito, ella pasa a ser la "otra" en la vida del hombre. Es lo que trata el quinto capítulo: *El deseo por el saber: la Torá referida a la "otra"* (p, 145 – 178). La lectura de este capítulo nos va a poner delante de opiniones, divergentes de los rabinos. Cuenta la historia de varios rabinos, entre ellos el Rabino Rehuna. Este acostumbraba visitar a su mujer en la víspera de la "fiesta del perdón". Un día se quedó completamente absorto en los estudios de la Torá. Su esposa estaba esperando: "¡Ahora él viene. Ahora él viene!", decía ella. Y él no vino. Ella se quedó abatida y una lágrima cayó de sus ojos. Él estaba sentado en el tejado. El tejado se derrumbó y él murió.

Como resistencia al discurso masculino, tenemos el caso de mujeres estudiantes, las cuales se rebelan al hecho de ser consideradas parejas sexuales y reproductoras, por más honrosa que sea esa situación. Ese es el polémico asunto del capítulo sexto: *Las mujeres estudiantes. La resistencia interna al discurso masculino* (p. 179 –208) Berúria es citada como ejemplo de mujer que consigue alcanzar un profundo conocimiento de la Torá. Nm 5, 11-31, que trata de un rito para casos de celos del marido o de desvío sexual de la mujer, es interpretado de varias formas. Los

rabinos palestinos decían que es importante que los padres enseñaran la Torá para sus hijas, pues cuando sean acusadas de adulterio, ellas supieran defenderse delante del marido. Ya los rabinos de Babilonia argumentaban lo contrario, diciendo que si las mujeres conocieran la Torá, ellas podrían traicionar con facilidad a sus maridos, ya que sabrían las artimañas para defenderse. Permitir el estudio de la Torá a las mujeres, sería lo mismo que enseñarlas a la infidelidad. Boyarín cree que "el principal motivo para que las mujeres fueran confinadas al papel de procreadoras y acompañantes sexuales en la cultura rabínica era el miedo de que, en caso sucediera, ese papel fundamental no fuera desempeñado" (p. 207). Lo que preocupaba a los rabinos era el perder el control de la mujer y de la Torá, dos sustantivos femeninos, altamente estimados, pero que deberían ser mantenidos separados (p.268).

Otro tema referente a la sexualidad en el mundo rabínico era el del cuerpo masculino. Boyarin dedica todo el último capítulo de su libro al que el llama de: *(Re) produciendo a los hombres. La construcción del cuerpo masculino rabínico* (p. 209-236), la temática comienza con la presentación de textos del Talmud de Babilonia discutiendo el tamaño del pene de los rabinos. Lo grotesco estaría conectado esencialmente al cuerpo reproductor y por lo tanto, a la reproducción (p. 209). La obesidad era vista como traba para la actividad sexual y consecuente procreación.

La descripción que hicimos del camino recorrido por Boyarin nos lleva a concluir que *Israel Carnal* es un libro de suma importancia para el estudio comparado del pensamiento rabínico, hecho de forma crítica y inusitada. El autor no niega la misoginia en la cultura rabínica. Además, él la analiza al interior de la cultura judía y en relación a los valores helénicos y cristianos.

En esto Boyarin trae una contribución importante para la lectura de género, tanto en la esfera judía como en la cristiana. Conociendo mejor al judaísmo, más eficaz será nuestro diálogo interreligioso. No menos eficiente será nuestra comprensión del papel de la mujer, del hombre, de la sexualidad y del matrimonio en las Escrituras.

Otro mérito de Boyarin es el de llevar al lector, aún a aquel que no tiene mucha afinidad con la literatura y religiosidad judía-rabínicas, a sumergirse en ese fascinante mundo donde las opiniones se mezclan sin la pretensión de una superar a la otra. Israel carnal es un libro que vale la pena ser leído y asimilado. Contribuye mucho con la exégesis actual, con su esfuerzo de buscar el diálogo interreligioso, rescatando, en la perspectiva de la lectura de género, valores del cuerpo y de la sexualidad. Vale la pena quebrar la "cáscara de la nuez" para entrar en esta obra que, de por sí, no es de fácil acceso.

**Jacir de Freitas Faria**
Rua dos Contadores 269
Bairro Alípio de Melo
Belo Horizonte/MG
30840-010
Brasil
jacirff@inetminas.estaminas.com.br

**Alice Ogden Bellis y Joel Kaminsky (editora y editor), *Jews, Christians and the Theology of the Hebrew Scriptures*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, 450p.**

La discusión entre intérpretes judíos e intérpretes cristianos de las Escrituras que compartimos lleva ya muchos años en los centros académicos del Noratlántico. Sin embargo, la discusión en torno a la *teología bíblica* es muy reciente, por no decir que se inicia con este libro coordinado por una cristiana y un judío, ambos profesores de la academia en los EE.UU. Lógicamente, era más fácil discutir la historia del texto, la arqueología de Palestina, la composición literaria, y otros que entrar al significado teológico de la Biblia.

Por iniciativa de Alice Bellis, Profesora en la Howard University Divinity School, se organizó en 1996 en Nueva Orleans, en la asamblea de la Sociedad de Literatura Bíblica, un foro sobre èste tema con dos biblistas judíos, Tikva Frymer-Kensky y Marvin Sweeney, y dos biblistas cristianos, Walter Brueggemann y Jorge Pixley. Allí se ideó la idea de producir el libro que ahora tenemos entre manos. Es una obra magnífica por autores judíos y cristianos que abordan desde distintos ángulos la problemática planteada.

Después de una sección sobre propuestas básicas, con cuatro ensayos, divididos entre judíos y cristianos, sigue una sección de metodología de otros cuatro, dividido igualmente. Aquí entran las presentaciones de Brueggemann y Frymer-Kensky de Nueva Orleans. Dos judíos y un cristiano abordan desde distintos enfoques el problema del mal en la sección 3. Aquí se encuentran las presentaciones de Sweeney y Pixley de aquella reunión.

La siguiente sección sobre el Éxodo es la parte más polémica del libro. El corazón son las tres presentaciones por Jon Levenson, un judío ortodoxo que enseña Biblia en la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard, una escuela protestante. Levenson es un polemista de gran altura, pero polemista al fin. En un primer cañonazo ataca la teología de la liberación, usando como ejemplo el comentario de Jorge Pixley sobre el Éxodo. Sigue una defensa por Pixley y una respuesta a la defensa de parte de Levenson. Viene en seguida una defensa de la TL por John J. Collins, un católico que enseña en Yale University, seguido por la respuesta de Levenson. No puede el autor de esta reseña ser juez y parte, pero pienso que se plantean unos asuntos de mucha importancia en estos dos intercambios. Levenson es un adversario de mucha sustancia que siempre da que pensar.

La última sección, con tres autores judíos y tres cristianos, incluyendo la misma Bellis, está compuesta por ensayos que tratan pasajes específicos de la Biblia hebrea.

Señalo en particular el ensayo de Kaminsky sobre lecturas rabínicas del episodio del Sinaí como el rescate del paraíso, y el de Johanna W. H. van Wijk-Bos sobre el nombre inefable de Dios, que es el argumento de una cristiana desde la tradición teológica cristiana contra el uso indiscriminado del nombre de Dios, como suelen hacerlo a la ligera muchos autores. Por supuesto, autores conocidos como Brueggemann y Baruch Halpern siempre premian la lectura de sus trabajos.

En conjunto, es una obra colectiva que merece ser estudiada y que aportará algo al tema de relaciones judío-cristianas en la lectura de las Escrituras.

**Jorge Pixley,** jjpixley@ibw.com.ni

## Marie Vidal, *Um judeu chamado Jesus - Uma leitura do evangelho à luz da Torá*, trad. do francês. Petrópolis: Vozes, 2000, 236p.

Marie Vidal, cristiana católica y biblista, relee de forma inusitada en *Un judío llamado Jesús* la encarnación judaica y lo judío de Jesús a la luz de la Torah. No basta solo creer en la afirmación aceptada universalmente: "Jesús era judío y permaneció siempre judío". Es necesario ir más allá. Es lo que hace Marie Vidal al proponer una relectura atenta de Jesús a partir de la literatura oral y escrita del judaísmo, sobre todo del Talmud. La autora recorre el fascinante camino de la búsqueda de sentido de las palabras, de las imágenes y de los textos. El objetivo de la autora no es hacer apología del cristianismo, pero sí posibilitar un diálogo entre judaísmo y cristianismo hecho a partir de la lectura de origen, lo que, como la propia Vidal dice: "ocasionará en el lector la integridad y el respeto en las diversas culturas" (p.24). No se trata, por lo tanto, de llevar al judío a transformarse en cristiano ni viceversa. Judaísmo y cristianismo son dos caminos afines, pero con incumbencias divinas diferentes. Cada uno debe seguir el camino querido por Dios.

Respetando la tradición bíblica judía, Marie Vidal nos preparó un libro en esquema semítico de la inclusión, o sea, teniendo el inicio y el final iguales, lo esencial a decirse está en el centro de la narración. Igual que la Torah, *Un judío llamado Jesús* está dividido en cinco partes. El conjunto de las partes es cuidadosamente sistematizado de modo que haya correspondencia entre las partes 1 y 5, 2 y 4, colocando en evidencia la parte 3. Además el libro tiene 25 capítulos, de los cuales el 13: "Nazaret" (en hebreo "Aquella que vigila") está colocado en el centro para recordar los 13 atributos judíos de Dios y, lo que es más importante, mostrar que de Nazaret viene el judío Jesús, a lo cual el lector se aproxima y se aleja progresivamente. Al final del libro, como apéndice, el lector podrá encontrar un amplio glosario de las palabras técnicas usadas por la autora.

En la primera parte: "*La Torah y las horas del día*" (p. 29-58), la autora muestra la vida de un judío (así como también sería la de Jesús) seguidor de la Torá, día a día, de hora en hora, en fin, en el tiempo cronológico por el cual él pasa en vista del tiempo cósmico. Así como la Torah, el día es dividido en cinco partes:

1 – *Al despertar, la bendición de la mañana*. Si el gallo, un ser irracional, discierne con su canto la noche del día, con más vigor deberá hacerlo el ser humano por ser inteligente o suficiente para despertar y escoger con sabiduría entre el bien y el mal. Por eso se reza la Bendición de la mañana, expresión de alabanza a Dios, el Bendito, que concede esos dones al ser humano.

2 – *En el segundo momento, las bienaventuranzas*. Recitar las bienaventuranzas-/maldiciones significa asumir cada día la responsabilidad de no oprimir a nadie y crear relaciones de fraternidad. En eso consiste encontrar la felicidad. Para vivir las bienaventuranzas son necesarios los pies afianzados en las relaciones humanas, los oídos atentos a la Palabra y a la montaña. Símbolo del deseo de renacer en Dios (p. 38-38).

3 – *En el tercer momento, el medio día*. Momento de la luz plena y por lo tanto, hora de mostrar discernimiento e inteligencia, Hora de la comida, de la hospitalidad y de la convivencia, tiempo de alimentar para mantener la salud y recibir fuerzas " De Aquel" que "crea el fruto de la viña y hace brotar el pan de la tierra" (p. 41). La bendición antes de la comida recuerda al judío que todo viene de Dios y que él no puede robar lo que no le pertenece.

4 – *En el cuarto momento, las tres de la tarde*. Hora del descanso y reflexión. El retorno a sí mismo hace que el creyente recuerde el compromiso, asumido en la oración de la mañana. Es hora de decisión y de una nueva orientación.

5 – *En el quinto momento, la llegada de la noche*. Hora de vigilia, dolor y liberación. Las lágrimas caen y fecundan la tierra en la avanzada noche, a la espera de un nuevo día.

En la segunda parte: "*La identidad judaica*" (p. 59-96), Marie Vidal indica cinco palabras fundamentales que hacen vivir a cristianos y judíos, esto es, que les confiere identidad:

1 - "*¿Quién ira a remover la piedra*?" Esa Palabra une el hecho de la resurrección de Cristo al patriarca Jacob, el cual reunió fuerza suficiente para rodar una gran piedra de la boca de un pozo. Piedra que necesitaría muchos pastores juntos para rodarla. Un hecho se conecta al otro a través de la memoria. Los dos son de la misma magnitud y ambos dan identidad.

2 – "*¡Amarás al prójimo como a ti mismo*!" El judío Pablo, siguiendo las enseñanzas del maestro, también, judío Jesús, evidencia para sus seguidores la importancia de esa Palabra (mandamiento) que culmina en el amor conyugal que irradia para el mundo.

3 – "*¿Cuál es el primer mandamiento*?" El primer mandamiento hace referencia al "Creced y multiplicaos", pues concretiza el amor de Dios para con su pueblo. Él es característico del pueblo de Israel y de su trayectoria: de su historia, en sentido de partos y nacimientos (p.73). En esto está el centro de la identidad de Israel.

4 – "*¡Di solamente una palabra y quedaré curado*!" Los primeros cristianos asociaron esa palabra a la Eucaristía. Dos hechos merecen nuestra atención. Primero, el hebreo al usar el sustantivo milah quiere referirse a la circuncisión y a la palabra. De ahí que circuncisión para el judío es expresión de su diálogo eterno con Dios. Segundo, esa misma frase: "decir una palabra para ser curado"... fue dicha por el rey Abimalec al percibir que toda su casa estaba estéril con la presencia de Sara (Ex 20,10-12). Así, el repetir de esas palabras por el oficial romano es señal de relectura.

5 – "*Ni un yod siquiera desaparecerá de la Torah*" La yod, la letra menor del alfabeto hebreo es de suma importancia para la comprensión judía de aquel tiempo. Está unida a la raíz de los verbos hebreos, estén en el pasado, en el presente o en el futuro. Esencialmente la yod simboliza la esperanza de que nadie podrá sacar al pueblo escogido, del cual habla la Torah.

En la tercera parte: "*El judío Jesús de Nazaret*" (p. 97-143), la autora llega a la esencia de su tesis: Jesús es un judío encarnado en medio de su pueblo. Así como el Señor es uno, Jesús y su tradición son Uno. No hay dicotomía entre Jesús y el judío Jesús. Él está siempre atento a la Torah y sus enseñanzas. No es por nada que él viene de Nazaret, en hebreo, "aquella que vigila". Y los que vigilan la Torah siempre van a recoger buenos frutos. El cristiano creó raíces porque Jesús vivió plenamente la Alianza de Dios hecha con su pueblo. Y es en eso que los cristianos de ayer y de hoy deben nutrirse. Jesús al enseñar el Padre nuestro recuerda la oración de Santificación del nombre del Señor" (Qadish). Encarnación, evangelización, Evangelio e Iglesia primitiva pasan por la particularidad hebraica, judaica y farisaica (p. 127 y 142).

En la cuarta parte: "*La ética judaica*" (p. 145-177), Marie Vidal discurre, en sintonía con la segunda parte (la identidad judaica), sobre las cinco actitudes espirituales, de ética u oración, comunes a las comunidades judaica y cristiana:

1 – tener conducta íntegra en relación al otro;
2 – no buscar entre los muertos a aquel que está vivo;
3 – pasar siempre a la otra orilla, esto es, estar siempre en camino;
4 – estar siempre en la dinámica de la Shemá (Oye) Israel;
5 – estar siempre en acción, no tener donde reclinar la cabeza.

Esas actitudes fueron vividas por Jesús. En él estamos llamados a acoger a Israel que respondió al llamado de Dios en la fiel escucha de la Torah.

En la quinta parte: "*La Torah y las etapas de la vida*" (p. 179-203), la autora retoma el inicio del libro cuando habló de las cinco horas del día, hablando ahora de las cinco etapas de la vida humana vivida por el judío Jesús encarnado:

1 – *juventud*: se realiza en esta etapa, esto es, a los 12 años, el Bar Mitswah (hijo del mandamiento) Con esa celebración el niño se hace adulto.

2 – *Las doce horas del día*: está relacionada con el día y nos convoca a eternidad.

3 – *La edad adulta*: en esta etapa el judío ya puede alimentar a sus hijos, a la familia y a la sociedad. En esta etapa él es llamado a vivir con vigilancia. Lo importante es lo que sale del corazón (lugar de la inteligencia y decisión) y asumir la responsabilidad de sí mismo (tomar – lavar – las manos).

4 – *Nacido de una mujer*: esa expresión evoca, simultáneamente, el nacimiento y la muerte. Entre esos dos momentos, se desarrolla el tiempo de la encarnación que cada uno irá recorriendo a partir del tiempo estable de la eternidad de Dios (p. 198). Al morir estamos libres de la Torah.

5 - *La higuera sin fruto*: toda la vida es un llamado de Dios a dar fruto. Jesús nos convoca a alimentarnos de la Torah y dar buenos frutos, asumiendo nuestra vida con responsabilidad delante de Dios y los otros. Aquel que se niega a dar frutos hace la opción libre por la maldición, esterilidad y muerte. No fue responsable.

El fascinante e inusitado recorrido por Marie Vidal en *Un judío llamado Jesús*, nos lleva a afirmar que ese libro es de suma importancia para la lectura del origen en la perspectiva del diálogo interreligioso. Jesús a la luz de la Torah no es otro Jesús, y sí él mismo, comprendido de forma profunda, atrayente y sin preconceptos anti-judaicos. La investigación reciente sobre la encarnación judaica de Jesús tiene mucho que agradecer a esa contribución valiosa de Marie Vidal. ¿Qué cristiano no sentirá, al leer *Un Judío llamado Jesús*, aflorar las raíces de su fe? ¿Cuál no será su sorpresa al redescubrir su parentesco de primer grado con el pueblo de la Torah?

Vale la pena leer y releer las páginas de ese libro y saborear su centro. Se transforma una nueva "Nazaret" que vigila y anuncia el misterio profundo de la encarnación de Dios en el pueblo de la Torah, sin preconceptos y prejuicios para judíos y cristianos.

**Jacir de Freitas Faria**
Rua dos Contadores 269
Bairro Alípio de Melo
Belo Horizonte/MG
30840-010, Brasil
jacirff@inetminas.estaminas.com.br

## Howard Eilberg-Schwartz. *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*, Rio de Janeiro: Imago, 1995

Me propuse hacer una lectura atenta del libro *O falo de Deus*. Antes de iniciar la tarea, por coincidencia o providencia, fui solicitado para contribuir en la formación de niños y niñas, entre los 7 a 11 años, que participaban del "Proyecto Niño" de una comunidad de base de un barrio de la periferia de Sao Paulo. Introduje el día de trabajo preguntando a los 28 niños cuales eran sus sueños. Entregué un pedazo de arcilla a cada uno de ellos para que elabore la respuesta. Me sorprendieron sus obras de arte. Una hizo una bicicleta, otro una casa, otro un carro, otro una televisión, otro un ratón. Los demás hicieron niños. Todos excepto una, hicieron su bebé con penes bien desarrollados. Algunas inclusive, usaron pedazos de palitos para hacer más visible su imagen. Cada una venía a mostrar su obra y a pedir ayuda, con una carita "maliciosa", diciendo: "¡Vea! ¡Hice un niño!" Esta es la sociedad androcéntrica en que vivimos.

Volví para casa y di inicio a mi tarea.[1] En una visión panorámica del libro en cuestión, hagamos la conexión de los hechos. Eilberg Schwartz, en la conclusión del libro, habla sobre su relacionamiento con el padre: "Mi padre es un hombre maravilloso, que yo amo. Pero el contacto que teníamos uno con otro era no verbal; mientras que de niño, yo era más próximo de mi padre en juegos y eventos deportivos. Cuando crecí y no podíamos más jugar juntos, no hubo ningún nexo para la expresión de los sentimientos de identidad" (p.274).

Partiendo de su experiencia vital, del análisis de textos del AT, de estudios realizados en la línea feminista sobre género y antropología y del uso del psicoanálisis, el autor examina los problemas creados por el cuerpo sexuado del Dios padre para los hombres del judaísmo antiguo en la sociedad androcéntrica y patriarcal. Por lo tanto, este estudio no deja de ser una búsqueda de respuesta a cuestiones personales del autor, bien como de judíos y cristianos de hoy, intentando recuperar la imagen corporificada y paterna de Dios. "Un Dios con un cuerpo, con brazos paternos, que no da las espaldas" (p.274).

En el primero y segundo capítulo, Eilberg Schwartz parte de la contribución de las teorías feministas y psicoanalistas, mostrando simultáneamente sus límites. Ambas teorías enlazan masculinidad y religión, analizan " como las ideas y las experiencias de los hombres sobre la masculinidad moldean y son moldeadas por los símbolos religiosos, en especial por las imágenes de la divinidad" (p. 30). Pero esa proyección masculina es entendida de modo diferente por las críticas feministas y psicoanalistas.

Según los psicoanalistas freudianos, la "religión refleja y repite la experiencia de tener un padre" (p. 31). En cuanto que para las feministas "no es la experiencia de tener un padre que es proyectada en el cielo, pero sí, la propia idea de mas-

---

[1] Esta reseña es fruto del diálogo con las/os asesoras/os y colaboradoras/os del Centro Bíblico Verbo: Francisco Oro Fino, Enilda de Paula Pedro, Luis Dietrich, Laurindo Trombeta, M. Percila Vieira, Sergio Vilas Boas, M. Antonia Marquesa. Agradecimiento especial a Enilda por la ayuda en la revisión del texto. El texto que presentamos ya fue publicado en la revista *Mandrágora*, n. 5, 1999, p. 99-102. Su presencia en RIBLA se justifica por el hecho de la importancia del tema para el número en cuestión.

culinidad" (p. 31). Y las teorías feministas funden las concepciones de masculinidad humana y divina, haciendo de Dios el gran hombre con oposición al único género, que es el femenino, considerado como el otro. Para ellas" la masculinidad no es vista como un género, mas es igualada a un asunto generalizado o universal, el hombre" (p. 37). Por tanto, las imágenes masculinas de divinidades divinizan la masculinidad y justifican una autoridad masculina y su dominación en el orden social. Esta crítica feminista queda evidente en sus interpretaciones del antiguo judaísmo según las cuales el Dios único es considerado como "una divinidad invisible y desencarnada" (p. 38). La representación de un Dios masculino desencarnado en el judaísmo, para las críticas feministas, " acaba reforzando la asociación de masculinidad con espiritualidad, y por el contraste, minimizando la feminidad como estando asociada al cuerpo. Por este punto de vista, una vez que Dios crea por la palabra y no por el cuerpo, la masculinidad es asociada a la actividad intelectual y espiritual, al paso que la feminidad es limitada a las funciones pasivas del cuerpo – generar y amamantar a los hijos" (p. 39).

En contra posición a las teorías feministas, los freudianos no tratan las masculinidades humana y divina como parte de una única categoría indiferenciada. Ellos abarcan un modelo conflictivo de proyección masculina: "Si la divinidad es el padre a grande escala, entonces esta masculinidad divina no es de modo alguno simplemente una confirmación de la masculinidad humana. Es al mismo tiempo una amenaza fundamental y un desafío a ella" (p.32). Pero en los análisis del judaísmo antiguo designado como la religión "Padre", Freud no presupone tensiones entre las masculinidades divina y humana. Al comprender al Dios único del judaísmo como una divinidad desencarnada, del mismo modo que las visiones feministas, él argumenta que la "desmaterialización" del Dios único elevó a "Dios y a los judíos a un nivel más alto de espiritualidad y transfirió a los judíos a una posición superior a la de aquellos que permanecieron bajo la esclavitud de los sentidos" (p. 51). Para Freud, que cree en la paternidad sustentada en la razón y no en los sentidos, la desmaterialización de Dios y el triunfo de la espiritualidad sobre los sentidos sugieren un Dios Padre como un ser no sexuado, sin cuerpo, esto es, una renuncia masculina. O como el autor coloca al final del segundo capítulo: "él (Freud) desea imaginar tanto al padre humano como al padre divino sin un órgano reproductor" (p.76).

Aunque las contribuciones feministas y freudianas sean evidentes en las interpretaciones del judaísmo antiguo, sus teorías de la proyección masculina se sustentan en la suposición arraigada de que los judíos no presentan ni imaginan su Dios bajo forma humana. Existen, según el autor, muchos textos de la Biblia hebraica en los cuales Dios se presenta bajo la forma humana. Tal constatación levanta una cuestión que el autor considera importante: ¿cómo los hombres del judaísmo enfrentaron el sexo masculino de Dios? La respuesta a esta cuestión es examinada en los capítulos posteriores.

En el capítulo tres, el autor muestra, a través de textos bíblicos, que los hombres israelitas, por no sentirse a gusto en su relacionamiento con un Dios masculino y corpóreo, lo describen parcialmente cubierto, o desvían la mirada de su cuerpo (Ex 24, 1-3.9-11; 33,21-23). "Varios profetas, continúa Eilberg-Schwartz, relataron haber visto la divinidad en sueños con visiones. El profeta Amós ve a Dios de pié junto al altar (Am. 9,1); Job ve a Dios al final de su larga provocación (Job 42,5), y los profetas Miqueas de Jemla (1Rs 22,19), Ezequiel (Ez 1,26-28) y Daniel (Dn 7,9-11)

ven a Dios sentado en un trono. El contenido visual de estas visiones de Dios o no es relatado (Amós, 1Rs y Jb) o es relatado en una versión aparentemente censurada (Isaías 6, 1-9, Ex 24). Informaciones suficientes son transmitidas para dejar claro que la divinidad es imaginada como teniendo forma humana" (p.83).

Si Dios tiene cuerpo, ¿cómo este cuerpo es tratado en el antiguo Israel? El capítulo cuarto, titulado "Atentado al pudor" muestra como la representación de los órganos genitales divinos era perturbadora para los hombres israelitas, que tenían como norma el relacionamiento heterosexual. Por eso el cuerpo del padre divino debe ser develado como podemos ver en los mitos de Adán y Eva y de Noé.

Otra manera que los israelitas encontraron para reaccionar frente al cuerpo masculino de Dios fue presentarlo como marido de Israel. Es el relacionamiento entre Israel y Dios como casamiento, frecuentemente descrito en la literatura profética (cf. Os 2,18; Jr 2,2). La heterosexualidad de este relacionamiento, se transforma en problema cuando verificamos que en la práctica, este Israel colectivo, identificado por mujer, es representado por hombres concretos como Abrahán, Jacob, Moisés y otros que aman sensualmente una divinidad masculina. Tal relacionamiento, denominado homoerotismo, puede haber sido intensificado por los impulsos para la adoración exclusiva de un Dios. El problema es aún mayor con la cuestión de la procreación. En Israel, ser hombre significaba casarse, tener hijos, dar continuidad al pueblo. La masculinidad estaba conectada a la heterosexualidad, y el acto sexual entre hombres era condenado.

En el capítulo cinco y en el seis, el autor describe como el judaísmo antiguo solucionó este "dilema del homoerotismo". Primero, él muestra varias formas de ocultar el cuerpo de Dios para suprimir el impulso homoerótico, manifestadas en la antigua literatura judaica: "Ezequiel narra el acto de la relación sexual de Dios de la perspectiva de Dios, Deuteronomio elimina el cuerpo divino e imagina a Dios como una voz y un nombre, Malaquías parece feminizar a la divinidad, y Proverbios impone a la mujer sabiduría entre el hijo y el padre" (p. 158). Otra solución fue la feminización de los hombres israelitas. Esta des-masculinización es ejemplificada con las historias de la lucha de Jacob con el ángel (Gn 32,23-33), y del ataque de Dios a Moisés (Ex 4, 21-26). Ambas narrativas culminan con una marca en los órganos genitales de Jacob y del hijo de Moisés. Es la supremacía del masculino divino sobre el masculino humano. La circuncisión fue un símbolo de sumisión de la masculinidad humana al masculino definido divino.

Tal feminización de los hombres israelitas aparece más explícitamente en el judaísmo antiguo tardío. Es el que muestra el autor, en el capítulo séptimo, al describir como las historias bíblicas y rabínicas cuentan cómo los procesos de feminización suceden bajo la amenaza de castración, muerte o inversión de género. Él cita como ejemplos el amor entre Dios e Israel en el libro de Cantar de los Cantares, la feminización de Adán y la de Abrahán. En este contexto, la circuncisión, vista como "un perfeccionamiento del cuerpo masculino" (p. 201), prepara a los hombres para una teofanía, transformándolos en mujeres deseables al masculino divino. El Dios de Israel, más que amante de los hombres, era el ideal al cual ellos aspiraban. Pero el Dios padre asexuado constituía un problema para una cultura que veía a su continuidad a través del varón que reproducía el linaje. Ahora, este hombre era la imagen y semejanza de un Dios masculino asceta. Para ser como Dios, ¿el hombre no debe tener ninguna sexualidad?

La intención de amenizar esta tensión de la masculinidad, conectada con la reproducción, aparece en los mitos bíblicos de la creación (Gn 1-2) y en la cultura rabínica analizados en el octavo capítulo. En Gn 1, Dios solo creó a Adán y lo dividió por medio, transformándolo en dos seres humanos. Luego el primero Adán es un asceta. Su paralelismo con el padre divino, un Dios masculino asceta, es promovido por encima de la sexualidad y del casamiento. El mito descrito en Gn 1, dentro de la simbología religiosa sacerdotal, afirma que el hombre fue hecho a imagen divina. La imagen que está por detrás de esta afirmación es la de un hombre genérico. O sea, Adán y Eva, en conjunto, son la imagen de Dios. Ahora, para los sacerdotes la procreación era de fundamental importancia en vista de la continuidad de su descendencia. Incluyendo el masculino y el femenino en la estructura de la creación hecha a la imagen de Dios, ellos intentan conciliar la reproducción con su imagen de un Dios masculino y asceta.

En la cultura rabínica la solución para el dilema de la sexualidad, masculinidad y procreación es la división simbólica del cuerpo masculino en parte superior e inferior. Mientras que para la comunidad sacerdotal la procreación era crucial para la reproducción, los sabios rabínicos "generaban hijos a través de la enseñanza de la Torah" (p. 246), la parte superior, en donde está localizada la boca que transmite la Torah, se torna así en símbolo de reproducción, en desmedro de la parte inferior, en donde se encuentra el pene, símbolo de masculinidad. Todo eso es representado cuando es cubierto el pene durante la oración rabínica.

La tensión enfrentada por el judaísmo antiguo y rabínico en cuanto al Dios padre asexuado y a la procreación es anulada por la comunidad cristiana, cuyas fronteras no son limitadas por la descendencia. Es lo que el autor analiza en el capítulo noveno. Pablo afirma que la descendencia de Abrahán no está condicionada a la línea genealógica (Rm 9, 6-8). Para él el hombre pertenece a la comunidad no por la genealogía ni por la circuncisión del cuerpo, sino por la fe (Rm 2,25-29). Su manera de enfrentar la circuncisión deja nítido cómo la desvalorización de la genealogía abre camino para un nuevo concepto de masculinidad y crea el espacio para el mito de la concepción inmaculada de Jesús, el descendiente tanto de Dios como de David por el Espíritu. Dentro de esta matriz del cristianismo, en donde la descendencia masculina perdió su importancia y la masculinidad no era más definida en términos de procreación y sexualidad, no es más problema el hecho de ser hijos de un Dios asexuado.

Eilberg Schwartz concluye su libro *O falo de Deus*, con su historia personal de relacionamiento paterno. ¿Por qué él tiene problemas con el padre? Porque en la religión judaica la masculinidad de los judíos es colocada en segundo plano. Eso lo lleva a sugerir: "En vez de feminizar a los hombres para que ellos puedan tener un relacionamiento íntimo con un Dios masculino, deberíamos feminizar este Dios, sin hacer, de él una Diosa" (p. 275). El autor ofrece pistas para una integración íntimamente con el divino a través de imágenes masculinas y amorosas de Dios, al lado de fuertes imágenes femeninas.

El libro presenta un estudio serio y bien fundamentado de cómo la imagen corporificada de Dios padre trajo problemas para el judaísmo antiguo y para los judíos hoy. Es un texto bien elaborado que parte de la vida concreta, con argumentaciones lógicas, fruto de una larga investigación histórica como de variadas fuentes de trabajo. El autor hace uso de varias mediaciones, entre ellas, las teorías feminis-

tas, freudianas, la visión cinematográfica y la antropología. Las cuestiones levantadas son pertinentes e invitan al lector a pensar y a posicionarse.

Al nivel de la exégesis bíblica, el análisis y el punto de vista del autor, sin embargo, se prenden significativamente de una visión oficial del judaísmo antiguo y su monoteísmo en general en el cual el sistema de símbolos religiosos de los sacerdotes se destaca. Lo que deja a desear es un estudio para explorar y describir no solamente como la élite del judaísmo se relacionó con el Dios padre, sino también cómo su pueblo cultivó las imágenes de divinidades. No se debe, en efecto, conceptuar y explicar la imagen de Dios en una visión linear de la historia.

Volvamos a la experiencia inicial con los niños. La primera imagen que tenemos del ser humano es la masculina. Ella es proyectada de tal forma, que casi llega a anular la imagen femenina. Nosotros decimos que: Todos los niños, excepto una, hicieron su bebé con pene bien desarrollado. "Esa una" era una niña que insistía en decir: "Yo no, yo quiero hacer una niña. Por favor, ayúdeme a hacer una niña". Aunque la gran fuerza histórica sea la visión oficial y masculina, otra manera de concebir al ser humano y su historia, está presente en nuestro día a día. Para ser fieles a ese punto de vista, es preciso analizar y comprender el caminar y las ideas del pueblo de la Biblia a partir de su vivencia de cada día...

El aproximarse de la historia de Israel abarca una serie de presuposiciones:

1. En la formación de Israel inter-tribal (1200-1000 aC), la mayor parte de la población estaba constituida de campesinos de Palestina. Estos, en su convivir diario con la naturaleza, experimentaban varias fuerzas que interferían en su vida de producción. Y en el diario vivir de las comunidades, las mujeres, así como los hombres, aseguraban el sustento del grupo con las actividades agrícolas, aunque cuidaban también de las tareas domésticas. Mujeres y hombres ocupaban una posición de igualdad. Padre-Madre próximo, presente en su cotidiano, que da fertilidad a la tierra. En la Biblia Hebrea, se puede encontrar los indicios de esas divinidades (cf. Isaías 49, 15; Oseas 11, 1-4.7-8).
2. En el proceso de desarrollo de las ciudades –Estados en Israel, correspondiendo a la consolidación de la propiedad de la tierra, de los esclavos y de los rebaños etc, los hombres comenzaron a ocupar la posición de superioridad en relación a las mujeres, garantizando la línea de descendencia por la masculinidad. Para legitimar la organización socio-económica y política del Estado, predominantemente ocupada por los hombres, se comenzó entonces a exigir a los campesinos el culto oficial a Yahvé, que era una divinidad ligada a la comunidad pastoril, un mundo patriarcal. La historia de Israel está marcada por esta imposición de la religión del Estado sobre los campesinos.
3. En la investigación de la historia de Israel y su imagen de Dios, por lo tanto no se debe reducir a los sujetos históricos solamente a la élite de las instituciones. Es necesario también escuchar al "pueblo" actuante en el mundo social descrito en la Biblia hebrea, recuperando sus maneras propias de hacer historia, su vivencia y su imaginación teológica en el interior de la historia humana.
4. Esa necesidad de la investigación histórica exige de nosotros los métodos exegéticos de detectar las circunstancias sociales e históricas que dieron origen a tal texto.

Aplicándose al estudio del libro de Howard Schwartz esas presuposiciones comienzan a suscitar innumerables preguntas y dudas en cuanto al método de investigación histórica y a su exégesis bíblica. Él estudia la imagen de Dios en cuanto

conciencia colectiva de la nación israelita, interpretando los textos bíblicos casi exclusivamente en el nivel de los movimientos socio-religiosos de la élite. Esa falla se evidencia en sus interpretaciones de los textos bíblicos como en los profetas Oseas (p. 122s.) Jeremías (p.122s), Malaquías (p.155); en el libro de Cantar de los Cantares (p. 193); en la genealogía de Mateo (p.270). Su lectura es parcial, por no considerar suficientemente las cuestiones históricas, sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas, bien como el cotidiano que originó tales textos. Y le falta estímulo y medios para analizar las imágenes de las divinidades en la Biblia Hebrea en cuanto a producto y reflexión de los movimientos sociales y religiosos del "pueblo".

Con el foco del análisis virado para la imagen masculina de la divinidad, presentada por la élite, el autor refuerza la necesidad de feminizar a Dios, sin hacer de él una diosa (p.275). Es obvio que esta propuesta es parcial y ambigua, si apuntamos para los diversos rostros de la divinidad que han sido manifestados y experimentados en el interior de la historia humana en general. Y la reflexión teológica del pueblo de la Biblia no huye de esta dinámica de los movimientos socio-religiosos. Este pueblo también experimentó diferentes rostros de Dios en los varios locales y momentos que marcaron su vida. Si nos atenemos solamente a la imagen masculina de Dios, presentada por la lectura oficial y sacerdotal, que también es importante, sacamos el sabor humano y tierno que nos trae la experiencia del Dios Padre-Madre, experimentado por el pueblo de Israel en el decorrer de su historia.

**Shigeyuki Nakanose**
rua Verbo Divino 993
São Paulo/SP
04719-001
Brasil
cbiblicoverbo@uol.com.br

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los si-guientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*

**Contamos con todos los números en stock**